Münster 1937 No21
Phil DiSS

Pädagogik

Indirekte Mitteilung

als bildendes Verfahren dargestellt am Leben und Werk Sören Kierkegaard's

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Walter Rest
aus Münster i. Westf.

Dissertations-Druckerei Heinr. & J. Lechte / Emsdetten i. Westf.

1937

Pädagogik

Indirekte Mitteilung

als bildendes Verfahren dargestellt am Leben und Werk

Sören Kierkegaard's

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Walter Rest

aus Münster i. Westf.

Dissertations-Druckerei Heinr. & J. Lechte / Emsdetten i. Westf.

1937

Tage der mündlichen Prüfung : 4. und 5. Januar 1937

Dekan : Herr Prof. Dr. J. Trier

Referent : Herr Prof. Dr. B. Rosenmöller

Korreferent : Herr Prof. Dr. W. Kabitz.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

DEM ANDENKEN MEINES VATERS

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547221_0001

Inhaltsübersicht.

Seite:

Vorbemerkung zur Methode. VII

Einleitung: Über Heinrich von Kleist's „Allerneuesten Erziehungsplan". X

I. Vorfragen über die allgemeine Natur des Menschen. 1

II. Die Dialektik der Mitteilung als pädagogisches Problem. 34

1. Der pädagogische Ansatz in seiner metaphysisch-theologischen Fundierung. . . . 35
2. Die pädagogische Konkretion der Dialektik der Mitteilung. 53

III. Versuche einer geisteswissenschaftlichen Verdeutlichung durch Analogie und Kontrast. . 83

A. Über Augustinus: De magistro. . . . 84
B. Über Pascal: L'art de persuader. . . 95
C. Über Dostojewski: Alexei Karamasow. . 116

IV. Die Grundzüge der Dialektischen Pädagogik. . 133

1. Tafel: Die Dialektik der Mitteilung. . . 144
2. Tafel: Die Dialektik der Existenzen und ihre Mitteilung. 158
3. Tafel: Der Bereich der Kierkegaardschen Dialektik. 161

V. Grenze als Aufgabe. 165

VI. Existenzielle Bildung. 175

Literatur. 189

— — — —

Vorbemerkung zur Methode.

Man kann die einzelnen Werke Sören Kierkegaards, ihrem zentralen Problem nach, bestimmten Disziplinen zuweisen. So gilt denn der große Däne einmal als Theologe, dann als Philosoph und Psychologe, als Ethiker und Ästhetiker. Auch die Werke der Kierkegaard-Literatur liegen im Bereich der Theologie, der Philosophie und Psychologie, der Ethik und Ästhetik[1].

Unsere Untersuchung hat eine pädagogische Fragestellung. Man kann aber ein einzelnes Werk Kierkegaards nicht als vorwiegend pädagogisch bezeichnen, und die bisherige Kierkegaard-Literatur hat eine ausgesprochen pädagogische Arbeit über Kierkegaard nicht gezeitigt. Lediglich einige Gesamtdarstellungen sind auf pädgogische Ansätze im Werk des Dänen gestoßen. Wir werden auf sie im Verlauf unserer Untersuchung hinweisen und uns ihrer Ergebnisse bedienen. Jedoch betonen wir schon hier, daß in diesen Büchern die Möglichkeit einer tieferen pädagogischen Deutung nicht gesehen wird. Wenn wir in dieser Abhandlung eine einheitliche erzieherische Grundhaltung und Grundanschauung Sören Kierkegaards aufzuzeigen bestrebt sind, so hoffen wir damit die bisherige Kierkegaard-Forschung um einen Schritt weiterzutreiben; denn wir greifen ein Problem auf, das bei Kierkegaard selber explizite nicht zur Darstellung gekommen ist oder doch im ersten Versuch einer solchen Darstellung steckenblieb.

Steht schon die Kierkegaard-Literatur vom Beginn ihres Auftretens in Deutschland, also schon mit den Vor- und Nachworten des verdienten Übersetzers, Christoph Schrempf, vor der Ungesichertheit jeder Ausdeutung, einer Unsicherheit, die jedem Kierkegaard-Buch anhaftet, so muß eine Abhandlung, die einem nur implizite aufweisbaren Problem nachgeht, doppelt ungesichert erscheinen. Mehr denn je muß es darum für uns geboten sein, von jedem subjektiven und im Werke Kierkegaards nicht hinreichend gesicherten Stellungnehmen Abstand zu wahren. „Zur Methode der Kierkegaard-Forschung" haben sich fast alle geäußert, die sich mit dem Dänen beschäftigten, und Hermann Diem hat in der Zeitschrift „Zwi-

[1] Vgl. den literarischen Bericht von F.J. Brecht, Die Kierkegaard-Forschung im letzten Jahrfünft, Erfurt 1931.

schen den Zeiten"[2] eingehend darüber gehandelt. Dennoch kann man die verschiedensten Ausgangspunkte der Ausdeutung und Stellungnahme sehr bald erkennen. Von einer einheitlichen Schau Kierkegaards kann nicht die Rede sein. „Das Geheimnis Kierkegaards"[3] ist mit der Kierkegaard-Literatur immer größer geworden.

Die Schwierigkeit beginnt schon mit der Sprache des großen Dänen. Sie ist eigenwillig, im Satzbau mehr para-taktisch als syntaktisch, eine eigene Zeichensetzung[4] steuert jede einzelne Linie des Gedankens. In der Darstellung scheut er keine Wiederholungen, denn eigentlich möchte er in jedem Satze das Ganze der Werke wiederholt wissen. Der Grund dazu liegt in dem Bestreben, die Darstellung in einer gewissen Gleichzeitigkeit zu halten. So gibt er trotz der Wiederholungen kein Wort zu viel, denn sie bedeuten ja im neuen Zusammenhang wie in der pädagogischen Intention immer etwas Neues. Wie ein Netz legt sich seine Sprache über die Wirklichkeit. Jede Masche faßt ihren Teil, als Teil des Netzes aber hat sie das Ganze mit umschlossen.

So muß eine Kierkegaard-Arbeit in erster Linie darauf achten, wie stark die Inhaltlichkeit am Wort hängt, wie sich die gemeinte Wirklichkeit mit der Wandlung des Ausdrucks nicht gleich bleiben kann. Es handelt sich oft nur um leichte Verschiebungen im Wortsinne, deren Beachtung oder Nichtbeachtung aber zu einer brennenden Frage der Wahrhaftigkeit werden. Gefüge der Sprache und Bedeutungsfeld des einzelnen Wortes als Begriff in seinem eigenen, bestimmten geistigen Raum, scheinen unlöslich so gekoppelt, daß man einen anderen geistigen Raum betritt, wenn man sich eines anderen Sprechens bedient. So kann sich diese Untersuchung nicht rein auf eine jeweilige Textinterpretation festlegen, sie läßt Kierkegaard selber sprechen, und sie kann nicht „systematisch" sein, weil der große Däne unter der Devise schrieb: „Los vom System"[5]. Wir scheuen darum keine Wiederholungen, wenn uns die Gleichzeitigkeit der Darstellung gefordert scheint. An dieser Grundhaltung glauben wir auch dann festhalten zu müssen, wenn andere Denker zum Thema sprechen sollen. Ein Blick auf die vorhandene Kierkegaard-Literatur mahnt uns zu solcher Behutsamkeit.

Um das kurz zu illustrieren: Einmal ist Kierkegaard das willkommene Objekt psychologischer, und psychoanalytischer Spekulationen (z. B. bei F. C. Fischer), dann das gesuchte Gegenüber, mit dem man ringt und das man in diesem Ringen vergewaltigt, um seinen eigenen Standpunkt zu festigen (vgl. die zweibändige sogen. Kierkegaard-Biographie

[2] Jg. 6. 1928. S. 144 ff. Vgl. u. a. Meerpohl, Einleitung (S. Literaturangabe).
[3] E. Przywara, S. J. München 1929.
[4] Tgb. I. S. 319: „Etwas über meine Interpunktion".
[5] Vgl. Jen. X. S. 30.

Chr. Schrempf's). Es streiten sich die einzelnen Vertreter einer Dialektischen Theologie um Kierkegaard und unterscheiden sich in ihrem verschiedenen Verständnis des Dänen (auf der einen Seite Karl Barth und sein Kreis, auf der anderen Seite Hirsch, Geismar, Reisner, Gogarten u. a.). Die Existenzialphilosophie bedient sich, wenn auch nicht immer deutlich zugegeben, der philosophischen Erkenntnisse des Dänen, weicht aber durchweg seiner letzten und eigentlichen Existenzforderung, nämlich Christ zu werden, aus (vergl. Heidegger, Jaspers, Griesebach u. a.). Auch von Kierkegaard zuerst mit Nachdruck herausgestellte Einzelprobleme, wie die der „Verzweiflung", der „Angst", werden nur in einem richtigen Gesamtverständnis Kierkegaards wertvoll (vgl. z. B. die Arbeit über die „Verzweiflung" von Meerpohl, zum Ganzen verweisen wir auf die Literaturangabe). Gute und philologisch-historisch gesicherte Gesamtdarstellungen haben Hirsch, Ruttenbeck, Diem und Thust geliefert. Unsere Grundhaltung ist, Kierkegaard so zu verstehen, wie er es selber ausdrücklich gewünscht hat. Unsere Arbeit geht diesem Eigenverständnis eines subjektiven Denkers besonders nach und nimmt es als erste und gesicherte Erkenntnis hin.

Wir enthalten uns daher jeder psychologischen Betrachtung und verzichten auch darauf, z. B. festzustellen, ob man aus seinem Werk nicht doch ein „philosophisches System" herauslesen kann (vgl. A. Dempf). Ein „System-Philosoph" kann sich irren, sein Werk nicht, denn das ist nach festgelegtem Bauplan aufgeführt, ein Lehrling kann da oft schon feststellen, wo der Meister nicht gut gebaut hat. Wenn Kierkegaard von der existenziellen Überwindung des Systems spricht, kann man ihn nicht aus dem „Verständnis" seiner Werke widerlegen; denn ein subjektiver Denker mag in dieser und jener Schrift sich widersprechen, die Zwiespältigkeit des ganzen Werkes aber, als Ausdruck seiner Subjektivität, erhält von eben dieser Subjektivität die einheitliche Ausrichtung — bei Kierkegaard beispielsweise durch solche existenzielle Ablehnung des Systems. Für ihn ist diese Ablehnung nicht ein vorübergehendes Stadium seiner Schriftstellerei gewesen, sondern ein Grundanliegen. Wir sind der Auffassung, daß dieses Anliegen an einer jeden Kierkegaard-Untersuchung deutlich ablesbar sein muß.

— — — —

Von vielen Seiten erhielt ich zu meiner Arbeit Anregungen und Förderung. Insbesondere bin ich Herrn Prof. Dr. Bernh. Rosenmöller, der meinen Bemühungen von Anfang an mit seinem Rat zur Seite stand, zu großem Danke verpflichtet; wertvolle Hinweise verdanke ich auch Herrn Dr. Grosche und Fräulein Mariette Sieben.

Einleitung.

Über Heinrich von Kleist's „Allerneuesten Erziehungsplan".

In den „Berliner Abendblättern" hat Heinrich von Kleist unter dem Pseudonym eines „Konrektors C. J. Levanus" einen „Allerneuesten Erziehungsplan" vorgelegt, der mit dem beißenden Spott einer treffsicheren Ironie nicht nur die damals anwachsende pädagogische Literatur — es fallen die Namen Basedow, Kampe, Pestalozzi und Zeller —, sondern auch die darauf aufbauende moderne Erziehungslehre aller „Schattierungen" im Kern trifft. Weil wir uns gleich zu Beginn unserer Untersuchung sowohl von der philanthropischen und aufklärerischen Pädagogik des vergangenen Jahrhunderts wie auch weitgehend von der modernen Erziehungswissenschaft distanzieren müssen, bedienen wir uns gerne dieser lustigen, aber keinesfalls bedeutungslosen Gedanken. Der von Kierkegaard herkommende Betrachter erkennt zudem ein Meisterstück der Ironie und sieht von der Ironie des „Allerneuesten Erziehungsplanes" die Pädagogik des Gestern und Heute so getroffen, daß zu ihr eine Distance erreicht wird, die man gerne aufzeichnet, obwohl sie eher „literarisch" als wissenschaftlich gewonnen wurde. Wir wissen daser sehr wohl, daß man in dieser Weise der modernen Erziehungswissenschaft keine „Abrechnung" liefern kann.

Unsere Absicht zielt nur dahin, den Leser gleich eingangs — und zwar mit aller Deutlichkeit — darauf zu stoßen, daß keine müßige Theorie zur Diskussion steht, sondern ein Existenzproblem, in das er selbst (der Leser) mit hineingenommen ist. Der Leser soll sich also über ein bloß intellektuelles Interesse hinaus in existenzielle Verantwortung genommen wissen. Die Existenz berühren kann aber nach Kierkegaard nur heißen, die im hic et nunc gebotene, freie Verantwortung vor dem eigenen Selbst im Lebensvollzug zu übernehmen. (Was aber unter Selbst verstanden wird, werden wir gleich im 1. Kapitel zu sagen versuchen).

Wenn wir in dieser Weise den Leser in unsere Betrachtung mit hineinnehmen, so gilt es zunächst einmal nur, ihn von

psychologischen und situativen Bedingtheiten zu lösen, die ein Verständnis unserer Fragestellung beeinträchtigen, und seinen Blick für unser Problem frei zu machen.

Loslösung aber von den Bedingtheiten aller Art leistet nichts so sehr, wie die totale Ironie ,von der Kierkegaard eine „unendliche absolute Negativität" behauptet hat, die einem „göttlichen Wahnsinn" gleiche, „der wie ein Tamerlan rast und keinen Stein auf dem anderen läßt"[1].

Die Ironie ist gekennzeichnet durch ein Doppelgesicht. Sie sagt etwas ernst, was doch nicht ernst gemeint ist, sie vermag andererseits zum Scherz scherzend etwas zu sagen, was ernst gemeint ist. Das ist ihre „allgemeinste Form"[2]. Ironie aber als „Bestimmung der Subjektivität" verleiht dem Ironiker die Macht, „die gegebene Wirklichkeit durch die gegebene Wirklichkeit selbst zu vernichten", wobei „das neue Prinzip in ihm kata dynamin, als Möglichkeit zur Stelle ist"[3]. Wir wollen darauf achten, wie der „Levanus" die gegebene pädagogische Wirklichkeit durch sie selbst vernichtet und dem neuen Prinzip nachfahnden, das der Möglichkeit nach zur Stelle ist. „Man kann . . . von der Ironie sagen, daß es ihr mit Nichts Ernst ist, soweit es ihr nicht Ernst mit Etwas ist. Sie faßt ständig Nichts im Gegensatz zu Etwas auf, und um sich vom Ernst mit Etwas zu befreien, greift sie Nichts. Aber mit Nichts ist es ihr auch nicht ernst, außer sofern es ihr nicht Ernst mit Etwas ist"[3]. Indem wir also Kleists' „Allerneuesten Erziehungsplan" sub specie ironiae betrachten, werden wir über jenes „Nichts" die Distanzierung suchen, mit dem „Etwas" aber jener Aufgabe zu genügen trachten, die von einer Einleitung zur Beachtung gefordert wird: in Vorläufigkeit Standort- und Zielangabe aufzuweisen.

Das „abenteuerliche Unternehmen" — so bezeichnet die Redaktion der „Berliner Abendblätter" den „Allerneuesten Erziehungsplan" — beginnt der naturwissenschaftlich interessierten Zeit entsprechend mit der „Experimentalphysik" über die Eigenschaften elektrischer Körper[5]. Dabei wendet der „Konrektor Levanus" die Erscheinung, daß „unelektrische (neutrale) Körper" in der Nähe eines anderen, aber elektrisch geladenen Körpers, ebenfalls elektrisch werden, jedoch mit entgegengesetzter Elektrizität, als Gesetz auch auf alle menschlichen Verhältnisse an und bekräftigt dieses „gemeine Gesetz des Widerspruchs" durch eine

---

1 Begriff der Ironie, S. 270.
2 Ebda. S. 270.
3 Ebda. S. 270.
4 Begriff der Ironie S. 279.
5 Wir halten uns an die Gesamtausgabe der Schriften Kleist's aus dem Insel-Verlag. S. 114 ff.

lange Reihe von köstlichen Anekdoten, darin eine tiefe Lebensweisheit verborgen liegt.

Den Sinn dieser Anekdoten können wir dahin zusammenfassen, daß im Verhalten von Mensch zu Mensch tugendhafte Anstrengungen längst nicht immer Tugend wiederauslösen, vielmehr oft genug das Gegenteil bewirken, während Laster und Unzucht oftmals andere Menschen in ihrem sittlichen Verhalten stark gemacht haben. Mit dem gleichen Recht, wie die Pädagogen darauf aus sind, in jeder Hinsicht musterhafte Schulen einzurichten, vertritt daher Levanus den Plan einer „Lasterschule oder vielmehr einer gegensätzlichen Schule, einer Schule der Tugend durch Laster." Gegen die bisherigen Schulen aber wendet er ein, daß sie nur „den Nachahmungstrieb" gepflegt hätten, während „das gute Prinzip, auf eigentümliche Weise, im Herzen zu entwickeln", verfehlt worden wäre. Außerdem hätten die Schulen nichts „für den Fortschritt der Menschheit Bedeutendes und Erkleckliches hervorgebracht", das Guter aber, das sie bewirkt hätten, komme allein daher, daß sie schlecht gewesen wären und „gegen alle Verabredung einige schlechte Beispiele mit unterliefen." So sollte denn in der neuen Schule planmäßig „Religionsspötterei, Bigotterie, Trotz, Wegwerfung, Kriecherei, Geiz, Furchtsamkeit, Tollkühnheit und Verschwendung" gelehrt werden und zwar „nicht bloß durch Ermahnungen, sondern durch Beispiel, durch lebendige Handlung, durch unmittelbaren praktischen geselligen Umgang und Verkehr. Dieser Plan schließt mit den verheißungsvollen Bemerkungen: „Für Eigennutz, Plattheit, Geringschätzung alles Großen und Erhabenen und manche anderen Untugenden, die man in Gesellschaften und auf der Straße lernen kann, wird es nicht nötig sein, Lehrer anzustellen. / In der Unreinlichkeit und Unordnung, in der Zank- und Streitsucht und Verleumdung, wird meine Frau Unterricht erteilen. / Liederlichkeit, Spiel, Trunk, Faulheit und Völlerei behalte ich mir bevor. / Der Preis ist der sehr mäßige von 300 Rtl."

Man weiß nicht recht, wie man's mit diesen Erzählungen halten solll, denn einerseits steckt in ihnen ein offensichtliches Fünklein Wahrheit, das dann aber durch die Pointierung und den konsequent gefolgerten, höchst absurden Erziehungsplan selbst in eine Schwebe gebracht wird, die trotz des schallenden Gelächters etwas Unheimliches hat. Das Lachen ist irgendwie abgestoppt, aber ein wirklicher Ernst tritt auch nirgends zu Tage. Das nun ist der beste Ausdruck für das Ironische, das sich hier mit aller Kraft über die Pädagogik der Zeit ergießt, die marktschreierisch und überheblich Mittel und Wege zu haben wähnte, den Menschen mit zwingender Sicherheit zum Großen und Edlen führen zu können, ja das Genie in jedem Menschen zu entwickeln — man denke an

Basedows Wundertochter Emilie. — Levanus wendet sich gegen eine Überbewertung der Erziehungsmethoden, die uns in den Erziehungsanstrengungen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart zu einer gefährlichen Überspannung getrieben hat. Gerade diesen überspannten Glauben an diese Erziehung tritt die „Nachschrift" des Levanus entgegen, womit gegenüber dem „Nichten" des Hauptteils nun das „Etwas" deutlicher wird, mit dem es der Ironie also Ernst war. Dieses ist aber, „gegen die ganz übertriebenen Begriffe von der Macht der Erziehung" vorzugehen. Von den tausend und wiedertausend Fäden, die das Kind halten und regieren, wird vom Konrektor Levanus „die Erziehung einer, sogar der wichtigste und stärkste" genannt; verglichen aber mit der ganzen Totalität, mit der ganzen Zusammenfassung der übrigen, verhalte er sich, „wie ein Zwirnsfaden zu einem Ankertau; eher drüber als drunter." Das tiefere Fundament der sittlichen Person kann man deshalb nicht im „sogenannten guten Beispiel" von Vater, Mutter, Hofmeister oder französischer Mamsell suchen, es liegt im Menschen selber: „Das Kind ist kein Wachs, das sich, in eines Menschen Händen, zu einer beliebigen Gestalt kneten läßt: es lebt, es ist frei; es trägt ein unabhängiges und eigentümliches Vermögen der Entwicklung und das Muster aller innerlichen Gestaltung in sich." Selbst wenn eine Mutter sich vornähme, ihr Kind zu verderben, es könnte ihr mißlingen, „wenn das Kind nur sonst von gewöhnlichen, rechtschaffenen Anlagen ist." (Eine recht beachtliche Einschränkung des Rousseauschen Naturalismus!). „Wenn dennoch die uralte Erziehung, die uns die Väter, in ihrer Einfalt, überliefert haben, an den Nagel gehängt werden soll", ist kein Grund gegen die neue Schule einzuwenden, die Tugend und Sittlichkeit würde sich schon „auf gar robuste und tüchtige Art" entwikkeln. Im übrigen würde sich die Welt nichts ändern, „und was die Erfahrung von Pestalozzi und Zeller und allen Virtuosen der neuesten Erziehungskunst und ihren Anstalten sagt, das wird sie auch von der unsrigen sagen: „Hilft es nichts, so schadet es nichts."

Das Zeitalter der Erziehung hat alles versucht, um ein ausgeklügeltes und — weil es auch das Zeitalter des Kapitalismus ist — ein möglichst erfolgreiches Erziehungswesen zu errichten. Das entscheidende Verhältnis zum Wesen der Erziehung war ihm dabei aus seiner „Metaphysik-Feindlichkeit" notwendig abhanden gekommen, ein Übel, an dem noch die gegenwärtige pädagogische Situation krankt[6]. Die „Lasterschule" stellt in solcher Gegebenheit eine berechtigte Möglichkeit dar. Sie hatte sogar den andern Schulen voraus,

[6] Vgl. M. Ettlinger, Die philosophischen Zusammenhänge in der Pädagogik der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Münster 1925.

nicht dozieren, sondern Situationen stellen zu wollen, denen gegenüber der Schüler sich entscheiden sollte. Worauf es ihr aber letztlich ankam — das „Etwas" ihrer Ironie —, ist vor allem die Lehre, daß dem Menschen sein Ziel mitgegeben ist und er dieses Ziel zu verwirklichen hat, nicht was ihm von außen angewöhnt oder anerzogen wird. Dieses Ziel lautet: Mensch werden, der man seiner inneren „Natur" nach angelegt ist.

An dieser Zielstellung findet alle Erziehung ihre Aufgabe und Grenze, von ihr her haben alle Erziehungsmethoden ihre Form herzuleiten. Wir werden bei dem, was hier unter „Natur" verstanden wird, nicht stehen bleiben können, es wird vielmehr eine unserer ersten Aufgaben sein, die Natur des Menschen tiefer zu sehen. Aber der Ansatz des Naturalismus kann nicht unterschlagen werden, weil wir ihm zu viel verdanken. Es gilt, ihn heute neu aufzugreifen, aus seinen äußerlichen, zweitrangigen geschichtlichen Verirrungen zu befreien und christlich wie metaphysisch zu unterbauen. Damit ist eine Identifizierung oder auch nur weitgehende Übereinstimmung mit dem Naturalismus keinesfalls zugestanden. Im Gegenteil, von seinem Ansatz her wird sich unsere ganze Arbeit gegen den historischen Naturalismus und die Aufklärung richten, auch soweit sie in unserer Zeit wirksam ist. Aber gerade das, was einer der hervorragendsten Vertreter dieser Epoche, Oscar Wilde, im „Bildnis des Dorian Gray" zu sagen vermochte, können wir unserer Zeit gegenüber wiederholen, deren Krebsschaden in der jeder metaphysischen Grundlegung entbehrenden Erziehungsanstrengung zu suchen ist, die nichts anderes mehr ist als Beeinflussung (influence). Davon aber sagt „Lord Henry" im „Dorian Gray", daß sie den Menschen mit einer fremden Seele bedrohe: „Er denkt dann nicht mehr seine natürlichen Gedanken, glüht nicht mehr in seinen natürlichen Leidenschaften. Seine Tugenden sind ihm gar nicht wirklich eigen. Seine Sünden, wenn es so etwas gibt wie Sünden, sind geborgt. Er wird das Echo von den Tönen eines anderen, ein Schauspieler, der eine Rolle spielt, die nicht für ihn geschrieben worden ist. Das Ziel des Lebens ist Selbstentwicklung. Seine Natur vollkommen auszuwirken, das ist die Aufgabe, die einem jeden von uns hier gestellt ist. Heutzutage hat jeder vor sich selber Furcht. Die Menschen haben die höchste aller Pflichten vergessen, nämlich die Pflicht gegen sich selbst". Auch hier verstehen wir unter „Natur" und „Selbstentwicklung" durchaus etwas anderes als Oscar Wilde, dem es konkret um Aufklärung und Gesellschaftskritik ging. Wir halten nur den dennoch richtigen Ansatz fest, der sich auf den Menschen als Menschen richtete: Die Pflicht gegen sich selbst. Dazu hat keiner so bedeutende und gültige Aussagen gemacht wie der

große Einzelne des 19. Jahrhunderts: Sören Aabye Kierkegaard. Noch ganz in den Strömungen seines Säculums stehend gelangt er über denselben Ansatz zu einer ungleich tieferen Erfassung des Selbst und der Menschennatur und leistete in seiner Lebenswirklichkeit und Schriftstellerwirksamkeit eine Konkretion, deren Bedeutung erst im letzten Jahrzehnt mit wachsender Eindringlichkeit klar wurde. Der Einfluß Kierkegaards auf das Denken der Gegenwart wird aber erst dann voll zur Auswirkung kommen, wenn über die mannigfachen Interpretationsversuche hinaus der geistige Bestand seines Werkes in seiner ganzen Fülle die gebührende Durcharbeit erfährt.

Die nachfolgende Untersuchung will einen bescheidenen Beitrag zu diesen Bemühungen, vor allem deutscher Theologen und Philosophen, von einer Seite her liefern, die in der Kierkegaardliteratur bisher zu Unrecht nur wenig Beachtung gefunden hat.

I. Vorfragen über die allgemeine Natur des Menschen.

Wir verstehen unter Erziehung alle Bemühungen und Vorgänge, die der Menschwerdung des Menschen dienen.

Unter Bildung begreifen wir das Mensch-sein des Menschen.

Die hier in aller Vorläufigkeit ausgesprochenen Sätze über Bildung und Erziehung haben wir so formuliert, daß nur ein Schlüssel zum Eintritt in ihr Verständnis benötigt wird. Zugleich ist mit der Voranstellung dieser Sätze angedeutet, daß wir den Begriff mitbringen, auf den es in dieser Untersuchung ankommt. Wir arbeiten weder voraussetzungslos, noch ohne personale Anteilnahme. In der Verschiedenheit der Aufgabe und entsprechend transformiert bekennen wir uns zu den Forderungen Kierkegaards: „Der Betrachter soll Erotiker sein; kein Zug, kein Moment darf ihm gleichgültig sein; aber andererseits soll er doch auch sein Übergewicht fühlen, aber es nur dazu gebrauchen, dem Phänomen zu seiner vollkommenen Offenbarung zu verhelfen. Wenn deshalb auch der Betrachter den Begriff mitbringt, kommt es doch darauf an, daß das Phänomen unverletzt bleibe, und daß man den Begriff am Phänomen entstehen sehe“[1].

Die entscheidende Frage, zu der uns die vorangestellten Sätze nötigen, die Schlüsselfrage lautet: Was heißt Mensch?

Wir haben rein sprachlich gesehen eine Tautologie vorgegeben: „Menschwerdung des Menschen“, „Mensch-sein des Menschen.“ Stellen wir also die Frage: Ist der Mensch — ich, du, ihr, alle Menschen —, ist der Mensch nicht Mensch? Lautet die Antwort ja, dann ist die Tautologie zugegeben, lautet sie nein, dann wird sie zum mindesten inhaltlich bestritten. Man könnte also damit beginnen auf Grund bestimmter Gesichtspunkte unter den „Menschen“ eine Auswahl zu treffen und zu sagen: Dieser ist ein Mensch, dieser ist es nicht. Nach unseren Vordersätzen wäre dann die Aufgabe der Erziehung, diejenigen zu Menschen zu machen, die es auf Grund der bestimmten Gesichtspunkte nicht sind. Alle (anderen) Menschen ständen bereits unter dem Prädikat gebildet. Nun aber würden wir fragen und nicht aufhören zu fragen,

[1] Begriff der Ironie S. 3.

nach welchen Bedingungen geurteilt wurde und mit welchem Recht. Jeder weiß, wohin diese Diskussion führen würde.

Wir denken an eine solche Antwort zunächst nicht. Vielmehr antworten wir weder mit nein noch mit ja. Wir lassen bewußt die Antwort offen und sagen: vielleicht. Vielleicht ist der Mensch, jedes üblich so benannte Lebewesen, ein Mensch, vielleicht ist er es nicht.

Gibt es nun noch eine weitere Frage? Ja, aber sie führt vom konkreten Menschen — ich, du, ihr, alle Menschen — ab und sucht nach der allgemeinen Menschennatur. Darf sie überhaupt aufgeworfen werden? Ist der Mensch nicht immer und stets dieser, jener, Du und Ich?

Wir antworten erstens: Diese Frage ist durch alle Zeiten der denkenden Menschheit gestellt und im 19. Jahrhundert mit solcher Eindringlichkeit neu aufgeworfen, daß sie bis in unsere Gegenwart hinein mit allem Nachdruck einfach da ist. Wir antworten zweitens: Die Frage, die vom konkreten Menschen absieht und nach der allgemeinen Menschennatur sucht, will gerade so den konkreten Menschen begreifen, ist allein und nur allein im Hinblick auf den konkreten Menschen gerechtfertigt, versteht sich nur vom konkreten Menschen her als richtige Frage. Wenn der (konkrete) Mensch überhaupt begreifbar ist, als Mensch ausweisbar, so nur in dem, was nach seiner allgemeinen Wesenheit dem Menschen eignet, denn jede Besonderung setzt diese allgemeine Wesenheit voraus.

Wir stellen daher diese Frage nicht als Aufgabe für eine „sinnfreie" Wissenschaft, die interesselos einer Frage im „idealen Raum" nachgeht, sondern als die Frage, die der konkrete Mensch, jeder Mensch, zu stellen verpflichtet ist und in einem Maße verpflichtet ist, daß man ihm, sofern er der Forderung, die in dieser Frage liegt, nicht volle Aufmerksamkeit widmet, das Recht auf den Titel Mensch — im Sinne einer hohen, qualitativen Rangbezeichnung — absprechen muß. Diese Frage lautet also: Was ist der Mensch seiner allgemeinen Natur nach?

Sören Kierkegaard hat 1849 in der „Krankheit zum Tode" den Versuch gemacht, dieser Frage eine präzise Antwort zu geben, wie überhaupt sein ganzes Werk dem Problem der menschlichen Existenz gewidmet ist. Fast zu gleicher Zeit packten Feuerbach und Marx von ganz anderer Sicht her dieses Problem an. Darwin stößt von der Biologie her zu dieser Frage vor, Dostojewski gestaltet in seinen großen Romanen in immer neuen Bildern diese Frage und Nietzsche schließlich kreist beständig um das Phänomen des menschlichen Lebens[2]. Fast alle andern Denker des 19. Jahrhunderts

[2] Vgl. K. Löwith, „Kierkegaard und Nietzsche". In „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte". 11. Jahrg. Heft 1,

haben in irgendeiner Weise vor der Frage nach dem Menschen gestanden. Auch die Philosophie der Gegenwart steht stark unter dem Eindruck der Frage nach dem Menschen. Im übrigen kennzeichnet das krankhafte Anwachsen der pädagogisch-psychologischen Literatur, die Unmenge anthropologisch-soziologischer Schriften, die Inflation politisch-ökonomischer Abhandlungen und schließlich die reiche Saat biologisch-rassewissenschaftlicher Arbeiten, daß die Frage nach dem richtigen Menschenbilde in den Brennpunkt menschlichen Forschens und Denkens gerückt ist.

Wir richten unsern Blick auf Sören Kierkegaard und sein Werk, weil die schriftstellerische Leistung dieses nordischen Denkers[3] das Interesse für eine theologische und metaphysische Anthropologie in ganz neuer Weise geweckt hat und bedeutende Richtungen in Theologie und Philosophie heute unter seinem Einfluß stehen[4], ja selbst die moderne, mehr „politische" Philosophie ihre Aufmerksamkeit Kierkegaard zuwendet[5]. Nicht zuletzt aber leitet hier die Überzeugung, die der Verfasser von der Sendung des großen Dänen in unsere Zeit hegt.

Die im letzten Jahrzehnt so stark angewachsene Kierkegaardliteratur hat in Gesamtdarstellungen und in der Untersuchung von Teilproblemen die Anthropologie Kierkegaards des öfteren eingehend gebracht und kritisch untersucht. Es würde deswegen ein müßiges Unterfangen sein, wollten wir hier das so oft Dargestellte erneut bringen. Wir machen jedoch die Feststellung, daß diese Versuche entweder weitschichtig sammelnd die Gedanken des großen Dänen über den Menschen zusammentragen oder das Geschriebene aus dem realen Lebensvollzug Kierkegaards deuten, bzw .umgekehrt aus dem Geschriebenen das persönliche Leben des Meisters in seine letzten Geheimnisse hinein zu enträtseln suchen. Nur wenige Schriften weisen einen Vergleich mit andern Anthropologen auf[6], noch seltener aber findet sich der Ansatz zu einer präzisen und exakten Formulierung d e r G r u n d z ü g e dieser Lehre vom Menschen, mit denen man weiterarbeiten und zu n e u e n Problemstellungen gelangen könnte. Im Hinblick auf das

---

Halle a. S. 1933. S. 48 ff. Desgl. Karl Jaspers: „Vernunft und Existenz". Groningen und Batavia 1935 S. 5 ff. Desgl. Alfred Bäumler: „Gedanken über Kierkegaard" in: „Nationalsozialistische Monatshefte", 1934, Heft 47.

3 Martin Thust betrachtet in seinem Hauptwerk Kierkegaard als „Dichter des Religiösen" unter der rassischen Bestimmtheit des nordischen Menschen.

4 Wir erwähnen u. a. die „Dialektische Theologie" (beider christlicher Konfessionen) und die „Existenzialphilosophie" (u. a. Heidegger, Jaspers, H. Barth).

5 Vgl. Alfred Bäumler in den Nationalsozialistischen Monatsheften a.a.O. S. 168: „A l s w e s e n t l i c h e n S c h r i f t s t e l l e r, als D e n k e r, die die ganze Kraft ihrer Seele daran gesetzt haben, die Konklusion zu ziehen, verehren wir Kierkegaard und Nietzsche".

6 In d. Richtung vorbildlich die Arbeit von Meerpohl.

Ziel unserer Abhandlung müssen wir versuchen, die Grundzüge seiner Anthropologie aufzuhellen.

Sören Kierkegaard hat seine Grundgedanken über den Menschen durch Anti-Climacus in der Schrift „Die Krankheit zum Tode" vortragen lassen. Wie aus den uns überkommenen Manuskripten dieser Arbeit hervorgeht, hat dieses Halbpseudonym (herausgegeben von Sören Kierkegaard) seine Geschichte[7]. Es fällt aus der übrigen Reihe der pseudonymen Verfassernamen heraus, worüber Kierkegaard in seinen Tagebüchern u. a. schreibt: „Johannes Anticlimacus, im Gegensatz zu Climacus, der sagte, kein Christ zu sein, Anti-Climacus ist das entgegengesetzte Extrem: Ein Christ zu sein in außerordentlichem Grade — bloß, das ich es selber so weit bringe, ganz einfältig zu sein"[8]. Kierkegaard empfindet hier zum ersten Mal, daß Forderungen einer seiner „Regisseurmarionetten"[9] über das hinausreichen, was er selbst aus eigener Kraft zu verwirklichen sich imstande fühlte.

Die Gedanken des Anti-Climacus liegen nicht mehr unterhalb dessen, was Kierkegaard frei in eigener Existenz vollziehen konnte, sondern weisen darüber hinaus. Er ist selber dazu aufgerufen, dem nachzustreben, was Anti-Climacus schreibt. „Dichterisch als Darsteller verhält er sich zu dem Bilde dieses wahren Christentums, als Mensch strebend"[10]. Hier konnte ihm seine eigene Produktion gefährlich werden, wenn er sich selbst „dämonisch" an etwas zu verlieren bemüht hätte, was ihm nicht zukam, denn es gibt auch eine Grenze nach oben gegenüber einer Vollkommenheit, die einem nicht entspricht. Kierkegaard hat es stets abgelehnt, ein „Außerordentlicher" zu sein. Aber wo er das Christentum mit dem ganzen Einsatz seiner Person zu „predigen" bemüht war, ohne doch Autorität — im Sinne einer „Ordination" mit einem kirchlichen Amte — —zu haben, hätte er mit der geringsten Grenzüberschreitung fallen müssen. Die Autorität nämlich entbindet zwar nicht vom angestrengten Streben nach Vollkommenheit, wohl aber von der Notwendigkeit dieser Vollkommenheit als bedingender Voraussetzung für die Predigt. Der nicht ordinierte Christ darf das Christentum nur insoweit herausstellen, als er es selbst verwirklichen kann. Das ist die besondere Erschwerung jeder Laienwirksamkeit. Es war in der Tat das Entscheidende in diesem Kampf Kierkegaards mit sich selbst, die Gewissensfrage: „Darf ich, ohne unwahr zu werden, diese Bücher herausgeben, wo sich doch die Kraft, sie zu schreiben, aus einer von Gott zwar zum Guten gekehrten, an sich aber schuldverpflochtenen Dichterschwermut geboren hat"[11]? Schon bei den ästhetischen Schriften hätte sich Kierkegaard eines unverantwortlichen Spieles bezichtigen müssen, wenn er sie mit dem eigenen Namen herausgegeben hätte. Bei den Schriften des Anti-Climacus aber hätte er sich Anmaßung vorwerfen müssen. So zeichnet er nur als Heraus-

---

[7] Vgl. E. Hirsch, Studien s. (891).
[8] Tagb. II. S. 71.
[9] Vgl. M. Thust, Das Marionettentheater Sören Kgd. s. (Zeitwende I. 1925).
[10] E. Hirsch, Kgd.-Studien, S. (382).
[11] Ebda. S. (386).

geber, ganz kann er sich nicht streichen, denn er weiß, daß diese Schriften sein Bestes geben, nur daß er nicht wagen kann zu behaupten, sie spiegelten seine eigene Existenz wieder.

Aus der Stellung dieser Schriften in der schriftstellerischen Produktion gewinnen wir somit ein Gefühl für die Bedeutung, die Kierkegaard ihnen selber beimaß. Wir betonen daher mit Nachdruck die entscheidenden Sätze eingangs der „Krankheit zum Tode" in der Gewißheit, daß hier durch Anti-Climacus versucht wurde, letztgültige Aussagen über den Menschen zu machen.

Diese inhaltsschweren, in ihrer Diktion schwierigen Sätze lauten:

„Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.

In dem Verhältnis zwischen zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zu dem Verhältnis; derart ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Körper ein Verhältnis. Verhält sich hingegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben, oder durch ein anderes gesetzt sein.

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, gesetzt durch ein anderes, so ist das Verhältnis zwar dieses Dritte, aber dieses Verhältnis, dieses Dritte, ist doch wieder ein Verhältnis, das sich zu was verhält, das das ganze Verhältnis gesetzt hat.

Solch ein abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen: ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und in diesem Zusichselbstsichverhalten sich zu einem anderen verhält"[12].

[12] Die zweite Auflage der „Krankheit zum Tode" bringt diese Stellen stark verstümmelt, die frühere ungenau. Vgl. Jen. VIII. S. 10 ff. Unsere Übersetzung hält sich streng an den Text, Samlede Vaerker, Kjobenhavn 1929, Bd. XI, S. 143 ff.: Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv.

Abschließend gibt Anti-Climacus die Formel für das Selbst, wenn es von allem unbeeinträchtigt und von jeder Verzweiflung frei ist :„indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es sich selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte“[13].

Wir fassen die Aufarbeitung dieser sehr eng bemessenen und geschachtelten Sätze als nächste Aufgabe, um das hier gemeinte zu verdeutlichen und eine weitere Arbeit mit den hier grundlegend gemachten Aussagen zu ermöglichen.

a) Die entscheidende Bestimmung für den Menschen, die sich durch das Gesamtwerk Kierkegaard feststellen läßt, lautet: Geist, der durch Selbst definiert wird. Über das Selbst wieder wird gesagt: Ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält[14]. Es ist also weder das Verhältnis, noch das Verhältnis im Verhältnis zu sich selbst, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Auf diese Bestimmung ist sehr scharf zu achten: Das Verhalten des Verhältnisses zu sich selbst, ist das Selbst, ist der Geist, ist die entscheidende Bestimmung für den Menschen. Damit ist vorerst einmal gesagt: Der Mensch ist kein Sein im Zustand, sondern ein Sein im Vollzug.

b) Die zweite Aussage über den Menschen lautet: Synthese. Es werden die Gegensatzpaare Unendlichkeit-Endlichkeit, Zeitliches-Ewiges, Freiheit-Notwendigkeit aufgeführt. Aber diese Aussage gilt noch nicht, denn eine Synthese ist nur ein Verhältnis zwischen zweien, sie ist eben nur ein Verhältnis. Dieses aber ist noch kein Selbst. Nun ist aber das Verhältnis im Verhältnis zwischen zweien eine dritte Bestimmung, nämlich die der Einheit. Aber diese Einheit ist negativ, sie realisiert nichts in diesem Verhältnis.

Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.

I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjel Forholdet mellem Sjel og Legeme et Forhold. Forholder derimond Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet.

Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet.

Er Forholdet, der forholder sig til sig selv, sat ved et Andet, saa er Forholdet vistnok det Tredie, men dette Forhold, det Tredie, er saa dog igjen et Forhold, forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet.

Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet.

[13] S.V. XI. S. 145: „i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det.

[14] Die Art dieses Verhältnisses ist bei Kierkegaard eindeutig festgelegt und wird noch Gegenstand eingehender Analyse sein.

An dieser Stelle führt Anti-Climacus das Verhältnis zwischen Seele und Körper ein. Diese Synthese steht unter einem besonderen Gepräge, denn die Seele ist „die Bestimmung" dieser Synthese. In dem „Verhältnis zwischen zweien" hat damit eine Seite ein besonderes Gewicht erhalten: Die Seele ist es, welche die Einheit der Synthese gestaltet (anima forma corporis), aber diese Gestaltung sieht Anti-Climacus nicht so entscheidend für das Wesen der Menschennatur an, wie etwa die Scholastik. Die Verbindung von Seele und Leib stellt nicht mehr dar, als eben eine Synthese, ihre Einheit besteht darin, daß die beiden Seiten auf einander hingeordnet sind und nun diese Ordnung eingehen. Vielleicht darf man hier eine Vorstellung vermuten, daß der Körper nur Körper ist in Verbindung mit der Seele und die Seele des Körpers bedarf[15]. Dann wäre in der Tat die Synthese Seele—Leib auch nur eine „negative Einheit", weil nichts Neues in ihr realisiert wird. Offenbar ist das hier gemeint. Diese Synthese lebt, denn die Seele gibt dem Körper das Leben, aber das Leben gehört auch zum Sein des Körpers; diesen lebendigen Körper — beim toten sprechen wir von Leichnam — nennen wir „Mensch", aber noch hält Anti-Climacus zurück. Dieses Verhältnis ist nicht das Selbst, nicht der Geist, nicht der Mensch. Erst wenn sich dieses Verhältnis zu sich selbst *verhält*, so ist ein positives Drittes gegeben, nämlich dieses Verhalten, und das ist das Selbst, der Geist, *der* Mensch. Nicht das Verhältnis also ist der Mensch, nicht die Synthese in diesem Verhältnis, sondern daß sich diese Synthese in diesem Verhältnis zu sich selbst verhält. Nicht daß der „Mensch" lebt, macht ihn zum Menschen, sondern *daß das Leben des „Menschen" gelebt wird.*

Was bedeuten in diesem Zusammenhang die angeführten Synthesen: Unendlichkeit-Endlichkeit, Zeitliches-Ewiges, Freiheit-Notwendigkeit? Sie sind die „Momente", „aus denen das Selbst als Synthese besteht"[16], sie „alle sollen das geistige Wesen des Menschen charakterisieren."[17]. Bevor wir sie weiter betrachten, eine kleine Richtigstellung. Anti-Climacus spricht in unserm Zitat von der Synthese Freiheit-Notwendigkeit. Wir haben das auch so wiedergegeben. Hier muß ein Irrtum vorliegen, denn bald danach heißt es: „Das Selbst

---

15 Damit braucht ein Weiterleben der Seele nach dem Tode des Körpers nicht bestritten zu sein. Das Bedürfnis der Seele auf Wiedervereinigung mit dem Körper bleibt eben bestehen und erhält in der Wiedervereinigung bei der „Auferstehung des Fleisches" ihre Befriedigung. Wir erinnern hier auch an den mittelalterlichen Streit um das Formprinzip, besonders bei Bonaventura und Thomas.

16 Jen. VIII. S. 26. S.V. XI. S. 160. „. . .de Momenter, hvoraf Selvet, som Synthese, bestaaer".

17 Meerpohl, Bernh., Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie S. Kgd. s. Würzburg 1933. S. 47.

ist Freiheit"[18]. Dann wäre aber das Selbst nicht mehr die Synthese, sondern eine Seite der Synthese. Das ist ein Widerspruch. Wenn es daher später heißt: „Freiheit ist aber das Dialektische in den Kategorien Möglichkeit und Notwendigkeit"[19], so scheint es uns auch im Sinne von Kierkegaard richtig zu sein, „Freiheit und Notwendigkeit" (die übrigens nicht im Gegensatz zueinander stehen, wie Duns Scotus beweist), durch die Synthese Möglichkeit-Notwendigkeit zu ersetzen. Diese Synthese (in actu) als Wirklichkeit des Selbst bedeutet die Freiheit.

Anti-Climacus stellt also

1) den Menschen in die Spannung einer Dialektik zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit. Immer wenn er sich einseitig dieser Dialektik begibt, geht er an der veritas ontologica seines Selbst vorbei, die als bonitas ontologica von ihm gefordert ist[20]. Wenn Sein sinnvoll ist, dann muß das Leben dieses Seins in Seinsrechtheit vollzogen werden. Einseitiges Hingeben an die Möglichkeit, ohne zugleich in der Notwendigkeit zu bleiben, und einseitiges Sichbinden an die Notwendigkeit, ohne die Möglichkeit festzuhalten, verfehlt die geforderte rectitudo ontologica, Anti-Climacus nennt das Verzweiflung. Die umfassende Veritas von Essenz und Existenz liegt in der Synthese, in der Dialektik von Möglichkeit und Notwendigkeit, sie lautet: „Freiheit."

2.) Das geistige Wesen des Menschen drückt weiterhin die Synthese Unendlichkeit und Endlichkeit aus. Auch hier gilt es, die veritas ontologica zu verwirklichen, sich nicht an die Unendlichkeit zu verlieren und auch nicht in der Endlichkeit aufzugehen. Die geforderte rectitudo ontologica vollzieht sich hier im Konkret-werden, im concrescere von Unendlichkeit und Endlichkeit. „Konkret werden heißt aber weder endlich noch unendlich werden, denn was konkret werden soll, ist ja eine Synthese"[21]. Kierkegaard versteht von hierher den heute schon zum „Modewort" (Thieme) gewordenen Begriff „Existenz". In ihr weiß sich der Mensch gegenüber der endlichen und bedingten Welt, in der er sein Leben vollziehen muß, verantwortlich vor dem Unendlichen und Unbedingten, um zugleich in höchster Angestrengtheit aus dieser Verantwortung sein Denken, Fühlen, Wollen und Handeln in der Endlichkeit zu bestimmen. Auch hier ist jedes Verfehlen der rectitudo ontologica Verzweiflung.

---

[18] Jen. VIII. S. 26.

[19] Ebda. S. 26. S.V. XI. S. 160: Men Frihed er det Dialektiske i Bestemmelserne Mulighed og Nødvendighed.

[20] Zur Anwendung dieser Termini vgl. B. Rosenmöller, „Religionsphilosophie". Münster 1932, S. 16 ff.

[21] S.V. XI. S. 161: Men at vorde concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er jo en Synthese. Vgl. Jen. VIII. S. 26.

3.) Der Mensch ist zudem die Synthese vom Zeitlichen und Ewigen. Mit dem Hineintreten des Ewigen in das Zeitliche ist der „Augenblick" gegeben, mit dem der Begriff der „Zeitlichkeit" gesetzt ist, „in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt[22]. Erst „im Augenblick" ‚in der Synthese vom Zeitlichen und Ewigen, beginnt die Geschichte des Menschen. Die Synthese Leib—Seele (negative Einheit) wird Mensch, wenn sie „vom Geiste getragen"[23] wird (positive Einheit). Dann aber, wenn der Geist hinzutritt, wird auch der „Augenblick" realisiert: „Sobald der Geist gesetzt wird, ist der Augenblick da"[24]. Aber es gibt nur einen Augenblick (das Ewige im Zeitlichen, Christus), der „Augenblick" des Menschen aber ist die Gleichzeitigkeit mit diesem einzigen Augenblick. Hier steht die veritas ontologica in unmittelbarer Analogie zur veritas prima in Christo. Erst mit Christus wird Geschichte sichtbar. Wir werden noch sehen, wie Kierkegaard den Menschen gleichsam in einer analogia entis betrachtet, wobei er als analogon princeps die zweite Person in der Gottheit, Christus, setzt. — Hier ist es nur noch wichtig, darauf aufmerksam zu machen, wie völlig identisch die Begriffssprache des Vigilius Haufniensis und des Anti-Climacus verläuft, die beide das Zeitliche (Timelige), die Zeitlichkeit (Timelighed) und die Zeit (Tid) wie auch das Ewige (Evige) und die Ewigkeit (Evighed) unterscheiden. Der Mensch ist nicht eine Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit[25], sondern vom Zeitlichen und Ewigen. Der Augenblick ist nicht die Quantitation der Zeit, das „Nun", sondern das qualitative „Jetzt", in dem die „Zeitlichkeit" gesetzt wird, Geschichte, die mehr ist als ein Verstreichen der Weltzeit[26]. Wir werden im letzten Kapitel

---

22 Vgl. Jen. V. S. 86. S. V. IV. S. 395.

23 Ebda. S. 43, 80, 81, 87, 121, u. a.

24 Ebda. S. 85. S. V. IV. S. 395. Saasnart Aanden er sat, er Øieblikket der.

25 Schrempf übersetzt z. B. Bd. VIII der 2. Aufl. S. 12, wo er die vorne ausgelassenen Sätze z. T. nachholt: „. . . eine Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit". Das ist grundfalsch, denn die Zeitlichkeit wird erst gesetzt, wenn die Synthese „Zeitliches-Ewiges" den „Augenblick" realisiert hat. V. Haufniensis und Anti-Climacus haben auf diese Distinktion peinlichst acht. Wenn nämlich Zeitlichkeit und Zeitliches vertauscht werden, so wird der „Augenblick" eine Seite der Synthese, die ihn doch erst realisieren soll. Erst wenn der „Augenblick" da ist, haben wir auch „Zeitlichkeit", denn der „Augenblick" hebt den Widerspruch (Modsigelse) vom Zeitlichen und Ewigen auf und bestimmt den Menschen als geschichtliches Wesen, wobei Geschichte das Geschehen des Ewigen in der Zeit bedeutet.

26 Vielleicht auf Grund der Schrempfschen Fehlübersetzung behauptet Heidegger, Kierkegaard habe eine existenziale Sicht des Augenblicks nicht erreicht. (Vgl. Sein und Zeit S. 338 Anm.). Der Augenblick ist für Kierkegaard nicht das „Jetzt" im Heideggerschen Sinne von „In — der — Zeit — sein" des Menschen, sondern das „Jetzt" in der Spannung vom Zeitlichen und Ewigen: Zeitlichkeit als ein Sein „In — der — Zeit — in — Be-

die hier angeschnittenen Probleme wieder aufgreifen und zum Austrag bringen.

Wenn also der Mensch (unter der metaphysischen Bestimmung von Selbst, Geist) in ein Verhältnis zu der Synthese Möglichkeit—Notwendigkeit tritt, so verwirklicht er als Sein des Selbst die Freiheit, im Verhältnis zur Synthese Unendlichkeit — Endlichkeit wird er konkret, im Verhältnis zur Synthese Zeitliches — Ewiges realisiert er den Augenblick und steht damit in der Zeitlichkeit. Möglichkeit — Notwendigkeit, Unendlichkeit — Endlichkeit, Ewiges — Zeitliches sind negative Gebilde, denn sie widersprechen sich, erst wenn der Mensch sie als Synthese ist, indem er sich zu ihnen verhält, verbindet er die Gegensätze zu einem positiven Dritten. Dieses Dritte ist die Freiheit, die Existenz und Geschichtlichkeit des Selbst, d. h. des Menschen unter der metaphysischen Bestimmung Geist. Denn daran ist ja kein Zweifel, daß der Mensch, auch ohne sich zu diesen Synthesen verhaltend „Freiheit", „Existenz" und „Geschichtlichkeit" hat, aber insofern hat sie auch das Tier. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist gerade das Verhalten zu der Synthese Leib — Seele, deren Momente in den übrigen Synthesen ausgedrückt sind. Was aber hier unterschieden wurde, ist in Wirklichkeit Eines. Darum widersprechen sich Freiheit, Existenz und Geschichtlichkeit nicht. Sie sind verschiedene Weisen des Verhaltens („Momente") zu ein und demselben Sein, sie sind „geistige Ausdrücke" der veritas ontologica des Menschen.

c) Nun verbleibt noch die letzte Frage: Wer setzt das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, von woher leitet es sich ab? Zwei Antworten sind möglich. Aus sich selbst oder von einem anderen. Anti-Climacus entscheidet sich für das letzte. Warum er das tut, wird nicht gesagt, es erscheint selbstverständlich, denn im Selbst ist die Möglichkeit einer Selbstsetzung nicht gegeben, es ist vielmehr so, daß sich im Selbst des Menschen Momente vorfinden, die auf ein anderes verweisen, die es beunruhigen (Angst, Verzweiflung). Also sagt Anti-Climacus: Das Selbst des Menschen ist ein abgeleitetes, gesetzliches Verhältnis, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und in diesem Zusichselbstsichverhalten sich zu einem anderen verhält. Das ändert aber nichts an der formalen Bestimmtheit des Selbst als dem positiven Dritten im Verhältnis der Synthese; dieses Selbst verhält sich zu dem anderen, das es gesetzt hat, aber dieses Verhalten ist nicht das Selbst — das positive Dritte ist das Selbst! —, sondern

rührung — mit — Ewigem". Deshalb sind auch alle anderen Heideggerschen Kategorien (wie z. B. „Welt", „Geschichte", „Situation", „Wiederholung") von Kierkegaard her eine blasse Quantitation seiner Seinsbestimmungen.

in dem Selbst, in dem Dritten ist das Verhältnis zu dem, was das Verhältnis gesetzt hat, ein Verhältnis. Darum heißt es von dem Selbst des Menschen: ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und in diesem Zusichselbstsichverhalten sich zu einem anderen verhält. So lautet die Formel, die das Selbst des Menschen bezeichnet, wenn dieses ganz verwirklicht ist: „Indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es sich selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte“[27].

Die Absicht unserer Darlegungen führt uns noch einmal an den Beginn unserer Darstellung der Anthropologie Kierkegaards zurück. Was heißt in seinen Formulierungen der Begriff: Verhältnis? Man könnte zunächst an eine Art mathematischen Verhältnisses (proportio) denken. Wer aber die einzelnen Verhältnisse in Form einer mathematischen Reihe entwickeln wollte, würde bereits beim vierten Verhältnis zum Widerspruch kommen. Es zeigt sich hier also mit aller Deutlichkeit die qualitative Dialektik des großen Dänen. Das Verhältnis als das Dritte (im Sinne der negativen Einheit von zweien) ist etwas qualitativ Neues, es ist nicht identisch mit dem formalen Verhältnis a: b=c, sondern wenn c das Verhältnis der beiden Relate a, b ausdrückt, so kann es mit diesen nicht durch ein Gleichheitszeichen verbunden werden, weil es als absolut neue Qualität dasteht. Das Verhältnis des Ich zu sich selbst ist mehr als nur Identität. Und von dieser entscheidenden Bestimmung hängen alle weiteren Verhältnisse ab, so wenn sich zu dem Verhältnis zwischen zweien die einzelnen Relate wieder zu dem Verhältnis verhalten und auch diese Verhältnisse wieder (das Verhältnis von Relat zum Verhältnis!) zum Verhältnis sich verhalten. Wir nennen daher eher das Verhältnis eine soziologische Bestimmung und können dann im Hinblick auf die Verhältnisse von einem „Beziehungsgewebe“ sprechen[28].

Wenden wir diesen Begriff auf den Menschen an, so meinen wir nicht die „Objektsubjektbeziehungen (Sachbeziehungen im weitesten Sinne)“ und auch nicht die „Intersubjektbeziehungen (Gemeinbeziehungen im weitesten Sinne)“, sondern die „Intrasubjektbeziehung (Selbstbeziehung)“[29]. Der Mensch, als Einzelmensch, abgesehen von all seinen soziologischen Verflechtungen, ist niemals ein „Simplex“ ein „Unicum“[30], son-

---

27 a.a.O. Sperrungen v. Verf.

28 Die hier in Parenthese gesetzten Begriffe entnehmen wir der Beziehungslehre Joh. Plenges. Vgl. „Zur Ontologie der Beziehung“ Münster 1930.

29 Vgl. die Tafel „Systemklassen der Beziehung“ in Plenge „Zur Ontologie der Beziehung“. a.a.O.

30 Es gibt also keine intrasubjektive Einzigkeit oder Einsamkeit für den Menschen qua Mensch. Die volkstümliche Belastung des Wortes „Unicum“ weist übrigens darauf hin, wie unmöglich die damit bezeichnete „Figur“ dem wahren Bilde des Menschen entspricht.

dern stets ein „Gebilde“[31]. Dieses „Gebilde Mensch“ stellt zunächst eine Synthese Leib-Seele dar. Leib und Seele verhalten sich zueinander als erste Beziehung; der Leib verhält sich sodann zu dieser Beziehung Leib-Seele; und die Seele verhält sich zu dieser Beziehung Leib-Seele; und der Leib verhält sich in der Beziehung Leib-Seele zur Beziehung Leib-Seele; und die Seele verhält sich in der Beziehung Leibe-Seele zur Beziehung Leib-Seele. Dieses Beziehungsweben hat kein Ende, unendlich viele Menschen greifen ineinander und verdeutlichen somit aufs schönste die gegenseitige Durchdringung von Leib und Seele. Ähnlich müßten wir sprechen, wenn wir eine Tierseele oder gar Pflanzenseele zugeben würden: Ein großartiges Beziehungsgewebe, aus dem das Leben als Einheit resultiert. Beim Menschen kommt nun aber noch eine neue Bestimmung hinzu, die ihn entscheidend von allen anderen Gebilden unterscheidet: Das Verhältnis, das sich zu sich Selbst verhält, das positive Dritte, und dieses ist das Selbst. Dieses Selbst ist qualitativ so absolut von dem Gebilde Leib-Seele verschieden, daß wir es nicht als eine weitere „Masche“ im Beziehungsgewebe bezeichnen können, denn es verhält sich nicht innerhalb des Gewebes als Beziehung unter Beziehungen, sondern steht als Solches dem gesamten Beziehungsgewebe gegenüber als das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, als die Beziehung, die im Beziehen auf sich selbst eine neue Beziehung ergibt, ja auf der eigenen Ebene ein neues Beziehungssystem ermöglicht, indem unendlich viele „Selbst“ zueinander in Beziehung treten: Die Möglichkeit des doppelten und mehrfachen Ichs. Diese Beziehung nun (das Selbst) ist nicht durch ein Gegenüber gegeben, sondern als das sich Verhaltende ist es Beziehung und Träger derselben zugleich. Darum muß es sich dauernd selbst realisieren! Nicht das Beziehungsgewebe Leib-Seele garantiert, „daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält“, dazu ist in der Struktur des Gewebes keine Möglichkeit geboten, sondern frei im Augenblick wird es konkret. Weil das frei im Augenblick geschieht durch einen gleichsam schöpferischen Akt, darum erhebt sich die Frage nach dem Woher des Selbst. Man sieht nur zwei Möglichkeiten der Antwort, entweder setzt man das das Selbst absolut und spricht von Selbstsetzung, oder läßt — im Sinne von Anti-Climacus — das Selbst von einem anderen gesetzt sein. Das Selbst gründet dann „durchsichtig in der Macht, die es setzte“. Damit aber ergibt sich im Selbst des Menschen ein neues „Beziehungsgewebe“, weil die Existenz eines transzendenten Faktors“[32] gegeben ist.

---

[31] Zum Begriff „Gebilde“ vgl. Plenge, „Zur Ontologie der Beziehung“ a.a.O. S. 15.

[32] Diesen Ausdruck entnehmen wir der „Religionsphilosophie“ von B. Rosenmöller a.a.O. S. 79. Überhaupt ist das Ziel dieses Werkes aufzuzeigen, daß

Bevor wir darauf eingehen, müssen wir noch einmal das Selbst als das von uns schon gekannte, „positive Dritte" betrachten. Das Selbst verhält sich zu sich selbst, ist Cosubjekt"[33] und vermag sich als solches zu doppeln und zu vermehrfachen — wir deuteten schon an, daß man die Gedanken des Anti-Climacus weitertreiben könnte, indem man vom Selbst spricht, das sich zu sich selbst verhält und in diesem Zusichselbstsichverhalten sich zu sich selbst verhält usw. —, das besagt aber: Der Mensch als Selbst, auch als isoliertes Selbst, ist ein soziales Wesen, stellt eine Sozietät dar: „Sowohl das isolierte Objekt, das einzelne Seinsisolat, soweit sich ein solches überhaupt denken läßt, wie das isolierte Subjekt, das einzelne Ich, soweit sich ein solches überhaupt denken läßt, sind Beziehungssysteme. Ich in seiner Bewußtheit, die sich selbst versteht, ist eben Ich; Selbst, grundwesentlich Insichbezogenheit, die in sich helle, im besonderen Einzelnen wesenhaft synthetische Kraft des Allgemeinen"[34]. Wir bezeichnen dieses Selbst als personelle Sozietät, sie ist von Anti-Climacus als „das positive Dritte" bezeichnet worden.

Diese personelle Sozietät — und damit nehmen wir den eben unterbrochenen Faden wieder auf — gründet in der Macht, die es setzte. Wir sahen schon, daß diese Macht das Selbst nicht ist, vielmehr in dem Selbst eine „Beziehung" setzt, die sich zu dem verhält, „was das ganze Verhältnis gesetzt hat"[35]. Wir haben ein Wort hervorgehoben, es charakterisiert die Bedeutung dieser Macht; sie bestimmt qualitativ das Selbst, bezieht es eindeutig auf sich und verhindert das unendliche Aufspalten in verschiedene „Ich", indem es „durchsichtig" (gjemmensigtigt) das unendliche Beziehungsgewebe das Selbst durchwirkt zu einer personalen Sozietät[36]. Was die Scholastik als bona porportio bezeichnen würde, hat in der personalen Sozietät (über diesen immerhin doch statisch befangenen und an mathematische Ordnung

---

es eine „Gemeinschaft von Gott und Mensch" gibt, die „in der Natur des Menschen fundiert" ist und daß sich diese Fundierung der anthropologischen Forschung enthüllt. (S. 9).

33 Vgl. Plenge, „Zur Ontologie der Beziehung", a.a.O. S. 22.

34 Ebda. S. 19. Auch die „zünftige" Soziologie betrachtet also schon den isolierten Menschen als in sich sozial. Plenge spricht vom „Logozoon" als Parallelbegriff zum klassischen zoon politikon. (vgl. S. 13 ff. in d. „Ontologie" a.a.O.).

35 S.V. XI. S. 161.

36 Diese neue Beziehung nennt Plenge „Transrealbeziehung" nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß er diese „Transrealbeziehung nicht zugleich als „Intrasubjektbeziehung" bestimmt. Zwischen der „Intrasubjektbeziehung" und der „Transrealbeziehung" zieht er einen Trennungsstrich, ohne die Möglichkeit einer Immanenz der Transzendenz zu sehen. (Vgl. die Tafel „Systemklassen der Beziehung" I. a.a.O.). Er versteht die „Überwirklichkeitsbeziehung" nur als Kausalbeziehung (Seinsgrund), nicht aber als ontologischen Bestand des Selbst. Darin liegt aber gerade das Wesen der Unterscheidung von „personeller" und „personaler Sozietät".

zu sehr erinnernden Begriff proportio hinaus) gleichsam als bona relatio seine Vertiefung gefunden. (Vgl. S. 12 oben).

Ehe wir diesen Begriff der personalen Sozietät in die weitere Untersuchung mit hineinnehmen dürfen, muß also jene Macht bestimmt werden, welche die personelle Sozietät gesetzt hat. Bisher geht aus den Darlegungen ja nur hervor, daß Anti-Climacus den „Übermenschen" im Sinne der Selbstsetzung des Selbst, der absoluten Souveränität des Menßen, abgelehnt hat, die Macht aber, die das Selbst setzt, bestimmte er vorläufig neutral: eine „Macht", ein „Was", ein „Es". So kann man mit den Kategorien Kierkegaards arbeiten, ohne auf ihn als christlich-religiösen Denker Bezug nehmen zu müssen. Bis hierhin geht z. B. die Existenzialphilosophie Martin Heideggers mit, wenn man sie metaphysisch-real interpretieren darf, indem sie die Macht, die das Selbst setzt, als ein Neutrum beibehält: Das Nichts[37]. „Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst"[38]. Wir können in diesen Sätzen geradezu Formulierungen Kierkegaards wiedererkennen, obwohl inhaltlich schon eine Verschiebung, besser vielleicht eine Entleerung, eingetreten ist. Heidegger sucht immer die Frage nach dem Daseinsgrund in der Schwebe zu halten und schillert zwischen Realismus und Idealismus. Wenn aber gesagt wird, das Dasein transzendiere im Grunde seines Wesens, so hört man Kierkegaard sprechen von dem Gründen in der Macht, die das Dasein gesetzt hat. Heidegger sucht den Grund neutral zu bestimmen, was nur durch eine mangelhafte „Phänomenologie der Geburt" gelingen konnte, die ja im Gegensatz zur „Phänomenologie des Todes" garnicht ernsthaft versucht wurde, worüber auch die letzten Kapitel in „Sein und Zeit" (vgl. S. 373 ff.) nicht hinwegtäuschen können. Dennoch ist die „weltanschauungsfreie Metaphysik" nicht gewonnen. Die „Macht", die das Dasein setzt, muß nach ihm das „Nichts" sein: „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche

---

[37] Alfred Delp (Tragische Existenz, Zur Philosophie M.H.s, Freiburg 1935) hat aufgezeigt, daß die Philosophie Heideggers letztlich sich „als 'Theologie' ohne 'Theos'" gibt. „Man brauchte das erschreckende, ohnmächtige „Nichts" nur durch das allmächtige „Gott" zu ersetzen und zu ergänzen, und wir hätten die Grundthese allen geschöpflichen und gläubigen und christlichen Denkens". (S. 103). Dem Ursprung nach stieße man zunächst auf Kierkegaard, der allerdings ein christlicher Denker war.

[38] M. Heidegger, „Was ist Metaphysik?" Bonn 1931 S. 9.

Dasein“[39]. Wie aber sollte sich „das menschliche Dasein“ zum „Nichts“ anders verhalten als zu einer Macht, von der es sich abhängig weiß, wo also das „Nichts“ die Offenbarkeit des Seienden „als eines solchen für“ das menschliche Dasein ermöglicht?! Die Parallele zu Kierkegaard wird noch deutlicher, wenn es heißt: „Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen des Seienden selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts“[40]. Immanenz der Transzendenz, oder wird nur eine Transzendenz der Immanenz konstatiert?! Aber bedingt das eine nicht das andere?

Anti-Climacus zauderte anfänglich die „Macht“ näher zu bezeichnen und ermöglichte somit den Heideggerschen Abweg. Später jedoch bestimmt er sie eindeutig als „Gottes Hand“ (Guds Haand)[41], als Gott, der den Menschen zum Verhältnis machte“ (Gud, der gjorde Mennesket til Forholdet)[42], und spricht von der Aufgabe (Opgave) sich selbst zu werden, „was nur durch das Verhältnis zu Gott geschehen kann“ (hvilket kun lader sig gjore ved Forholdet til Gud).[43]. Gott aber ist für Kierkegaard der persönliche Gott, der nur in einem persönlichen Verhältnis sich mitteilt (und darum z. B. niemals zur „Menge“, zum „Publikum“ spricht)[44].

Somit wird unter personeller Sozietät verstanden: Der Mensch in der metaphysischen Bestimmung Geist, als ein Selbst, das sich zu sich selbst verhält.

Unter personaler Sozietät wird verstanden: Das in Gott den Schöpfer „durchsichtige“ Gründen der personellen Sozietät.

Wir hätten nunmehr danach zu fragen, welcher reale Vollzug den Menschen zur Sozietät macht, in welcher Weise sich das Selbst zu sich selbst verhält. Anti-Climacus deutet hierzu die wichtigsten Momente nur noch im Hinblick auf die Formen der Verzweiflung an. Aber diese Momente sind deutlich genug gegeben, um sie eigens herausstellen zu können, sie lauten „Bewußtsein und Wille“: „Überhaupt ist Bewußtsein (Bevidsthed), d. h. Selbstbewußtheit (Selvbevidsthed) das Entscheidende im Verhältnis zum Selbst. Je mehr Bewußtheit desto mehr Wille (Villie), je mehr Wille, desto mehr Selbst. Ein Mensch, der gar keinen Willen hat, ist kein Selbst; aber je mehr Wille er hat, desto mehr Selbstbewußtheit hat er auch“[45]. Wenn wir früher schon zu dem

---

39 Was ist Metaphysik? a.a.O. S. 9. (Im Text gesperrt).
40 Ebda. S. 9.
41 S. V. XI. S. 146.
42 S. V. XI. S. 146.
43 Ebda. S. 161.
44 Vgl. Jen. X. S. 85.
45 S. V. XI. S. 160 (Sperrung vom Verfasser).

Schluß kamen, den Menschen nicht als ein Sein im Zustand, sondern als ein Sein im Vollzug zu sehen, so kennen wir jetzt auch das Sein dieses Vollzugs: Bewußtheit und Willen und ihre Dialektik. Das ist der Sinn der Formel vom Selbst: „indem das Selbst sich zu sich selbst verhält und indem es sich selbst sein will, gründet es in der Macht, die es setzte“[46]. Bewußtheit ist also die Bewegung des Selbst auf sich selbst zu, ihre treibende Kraft ist der Wille, als das natürliche Verlangen der veritas ontologica nach der rectitudo ontologica. Der Wille als dieses ursprüngliche Verlangen nach Selbstrechtheit steigert solange die Bewußtheit, bis das Ziel, das Selbstbewußtsein (Selbst=bewußt=sein), erreicht ist.

Aber rein aus sich ist das Selbst zu solcher Leistung nicht fähig, weil es als personelle Sozietät grundlos ist und die Potenzierung, solchen Selbst' keine Grenze hat, (uendeligt Selv)[47], die personelle Sozietät ist ja „nur die abstrakte Form, die abstrakteste Möglichkeit des Selbst“ (kun den abstrakteste Form, den abstrakteste Mulighed of Selvet)[48], „losgerissen von jedem Verhältnis zu der Macht, die es setzte, oder von der Vorstellung, daß eine solche Macht da sei“[49]. Dennoch ist sie etwas Großes, weil in der personellen Sozietät schon eine Ewigkeitsbestimmung liegt: „Das Verhältnis zu sich selbst kann ein Mensch nicht loswerden, sowenig wie sein Selbst, was übrigens ein und dasselbe ist, da ja das Selbst das Verhältnis zu sich selbst ist“[50], „das Ewige kann er nicht loswerden, nein, in alle Ewigkeit nicht“ (det Evige kan han ikke blive af med, nei i al Evighed ikke)[51]. Aber schon dieses „Ewige“ deutet recht besehen über die personelle Sozietät hinaus, dieses „Absolute“ (wie der Mensch es eben sein kann)[52], überschlägt sich, wenn es nur immanent bleibt und wird zum Verhängnis. Weil die personelle Sozietät als solche grundlos ist, darum führt ihre Verabsolutierung entweder in das Schicksal des heroisch zerbrechenden Übermenschen oder in „das Erstarren vor der Kompliziertheit“, in den „Ekel vor der Banalität“ in „das Versinken im Relativismus“[53]. Erst wenn das Selbst gründet (grunder), bekommt es Halt und Stand. Dann ist die „Unendlichkeit gewonnen“[54], statt sich darin verloren zu haben. Wenn der Mensch also nicht mehr sein eigener Maßstab (Maalestock)[55] ist, so bekommt das Selbst eine neue „Qualität und

---

46 a.a.O.
47 S. V. XI. S. 202.
48 Ebda. S. 202, Jen. VIII. S. 62.
49 Ebda. — Jen. VIII. S. 63.
50 S. V. XI. S. 147. — Jen. VIII. S. 14.
51 Ebda. S. 147. — Jen. VIII. S. 13.
52 Jen. VIII. S. 40.
53 A. Seidel, „Bewußtsein als Verhängnis“, Bonn 1927, S. 118—124 ff.
54 Jen. VIII. S. 24.
55 S. V. XI. S. 215.

Qualifikation" dadurch, daß es das Selbst Gott gegenüber ist: „Dieses Selbst ist nicht mehr das bloß menschliche Selbst, sondern ist, was ich in der Hoffnung nicht mißverstanden zu werden, das theologische Selbst, das Selbst Gott gegenüber nennen möchte"[56]. Dieses theologische Selbst, das personelle Selbst in das personale Selbst transzendiert, hat die wahre Unendlichkeit zum Maß und es potenziert sich darum unendlich. Wenn Anti-Climacus sagte: „Je mehr Bewußtheit, desto mehr Wille, je mehr Wille, desto mehr Selbst", so ruft er jetzt aus: „Je mehr Vorstellung von Gott umso mehr Selbst; je mehr Selbst, umso mehr Vorstellung von Gott"[57]. Dennoch ist die personelle Sozietät bereits ihrer ganzen inneren Dynamik nach auf eine Transzendenz in die personale Sozietät angelegt, und es erscheint unmöglich, als Selbst zu existieren, wenn nicht in personaler Sozietät. Das Selbst des Menschen ist also nicht nur habituell bei sich, sondern auch bei Gott[58], nur „losgerissen" (løsrivende)[59] – in der „abstraktesten Möglichkeit" — ist das Selbst als personelles Selbst denkbar. Das Bewußtsein und der Wille zu diesem Bewußtsein kennen daher nur ein Ziel, die rectitudo ontologica des Selbst: Das theologische Selbst, die personale Sozietät.

In der Steigerung der Selbstbewußtheit gewinnt das Selbst ein immer größeres Selbst-bewußt-sein. Erst kam die Überwindung der Unwissenheit darüber, ein ewiges Selbst zu haben, dann das vertiefte Wissen davon, daß man ein Selbst hat, worin schon etwas Ewiges liegt. Der nächst höhere Grad wurde aufgezeigt in der Möglichkeit, gegenüber der nur menschlichen Vorstellung von sich selbst (der Mensch als Maß seiner selbst), die Vorstellung von einem Selbst Gott gegenüber zu gewinnen[60]. Nun bringt Anti-Climacus noch „die Potenzierung des Selbstbewußtseins": Das Wissen von Christo, daß man Christo gegenüber ein Selbst ist"[61]. „Ein Selbst Christo gegenüber ist ein Selbst, das durch das ungeheure Zugeständnis Gottes, durch den Nachdruck potenziert ist, der dadurch auf dasselbe fällt, daß sich Gott auch um dieses Selbst willen gebären ließ, Mensch wurde, litt und starb. Wie es im Vorhergehenden hieß: je mehr Vorstellung von Gott desto mehr Selbst, so gilt hier: je mehr Vorstellung von Christo desto mehr Selbst"[62]. Damit geht Kierkegaard über eine natürliche Theologie im engeren Sinne („habituell bei

---

56 Jen. VIII. S. 74.
57 Jen. VIII. S. 75, S.V. XI. S. 217: „Jo mere Guds=Forestilling, jo mere Selv; jo mere Selv, jo mere Guds=Forestelling".
58 Vgl. Rosenmöller, Religionsphilosophie a.a.O. S. 118.
59 a.a.O.
60 Vgl. Jen. VIII. S. 110, 1. Aufl.
61 Ebda.
62 Jen. VIII. S. 111. S. V. XI. S. 253: jo mere Forestilling om Christus jo mere Selv.

Gott") hinaus und bestimmt das Selbst des Menschen gleichsam „habituell bei Christus". „Ein Selbst ist qualitativ das, was sein Maßstab ist. Daß Christus das Maß ist, drückt von Gottes Seite die nachdrücklichste Bekräftigung aus, welche ungeheuere Realität ein Selbst hat; denn erst in Christo ist es wahr, daß Gott des Menschen Ziel oder Maßstab, oder Maßstab und Ziel ist"[63]. Wir würden von hier aus von einer suprapersonalen Sozietät sprechen können, wobei „suprapersonal" nicht jenseits von personal bedeutet, sondern gesteigert personal! Denn im Hinblick auf Gott ließ sich die menschliche Persona trotz ihrer hohen Qualität doch nur als ein Spiegelbild, als Abglanz bestimmen, wenn man nicht pantheistisch denken wollte. Durch Christus aber erfährt die Menschennatur dergestalt eine Teilhabe am göttlichen Leben, daß Paulus von einer nova creatura des Menschen (Gal. 6, 15; 2. Kor. 5, 17.) spricht. Der Christ weiß aber, daß jedes durchsichtige In-Gott-gründen, ein in Christus —, den Mittler, Gründen bedeutet. Wenn wir darum in Zukunft von personaler Sozietät sprechen, heißt das christlich, von der suprapersonalen Sozietät reden, von der Gemeinschaft mit Christus, in der sich der Mensch durch die Verkündigung verstehen lernt; menschlich, doch auch christlich gesprochen, heißt es, von der dem Menschen immanenten Transzendenz reden, deren Sein Christus ist (hier bekommt das „anima naturaliter christiana" einen neuen Sinn).

Welchen „Ort" aber nimmt diese immanente Transzendenz innerhalb der „Organisation" des Selbst ein? Wir möchten sie ganz allgemein eine „Öffnung des Selbst nach Oben" nennen: Die ontische Möglichkeit einer übernatürlichen Einwirkung: Nur die personale Sozietät steht in dieser Möglichkeit. Hier bewährt sich die Interpretation des Satzes: gratia supponit naturam deutlich im Sinne: „Die Gnade setzt eine personale Natur voraus"[64]. Nun hat aber diese personale Natur bei Anti-Climacus nachträglich eine suprapersonale Deutung erfahren. Kierkegaard sieht also in der Natur des Menschen einen transzendenten Faktor gegeben, mit ihm kann er im Bereiche der reinen Metaphysik arbeiten, aber er bestimmt diesen Faktor eindeutig von Gott her und hat somit die Ebene einer theologia naturalis gewonnen. Nun aber erfährt diese theologia naturalis eine christologische Deutung. Diese christologische Wendung, die nachträglich explicite gegeben wird, kommt nicht von ungefähr, sie ist im-

[63] Ebda. . . først i Christo er det sandt, at Gud er Menneskets Maal og Maalestok, eller Maalestok og Maal.

[64] Vgl. B. Rosenmöller, Religionsphilosophie a.a.O. S. 122. Die dort scharf durchgeführte Unterscheidung von natürlicher illuminatio und übernatürlicher illuminatio entspricht der Unterscheidung von personaler Sozietät und Gnade. Es zeigt sich hier die tiefe Verwandtschaft von Augustin und Kierkegaard. Vgl. unser Kap. III. A. über den „Lehrer" bei Augustinus.

plicite immer schon vorgegeben. Wir haben es hier weder mit einer protestantischen sola gratia-Lehre zu tun, welche die Auffassung einer radikalen Verderbtheit des Menschen voraussetzt, noch mit einer Vermischung von Natur und Gnade. Wir stehen hier wieder vor dem schon erwähnten Streben Kierkegaards nach einer „analogia fidei"[65], ein Versuch, die analogia entis trinitarisch weiterzuführen, den Menschen ausdrücklich auf die zweite Person in Gott zu beziehen. Denn für Kierkegaard ist der einzelne Mensch zugleich „er selbst und das Geschlecht", worin er „die wesentliche Gleichheit der Menschen"[66] „bestimmt" sieht. Christus aber ward Mensch und zwar ein einzelner Mensch (nicht ein überindividueller), aber als dieser Einzelne partizipierte er qua Mensch am Geschlecht des Menschen und somit das Geschlecht an Ihm und im Geschlecht, jeder einzelne Mensch. Darin liegt die ontische Bedeutung der Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Gottessohn vor aller Zeit und den Menschensohn in der Fülle der Zeit. „Jesus Christus, Deus et homo, Verbum Divinum assumens humanam naturam est nostra analogia fidei assumens analogiam entis"[67]. Die Erlösung des „Einzelnen" aber ist das Werk der gratia sanctificans, der heiligmachenden Gnade.

In der allgemeinen Natur des Menschen finden wir also die Fundierung einer Gemeinschaft von Gott (Christus) und Mensch. Die Realisierung dieser Gemeinschaft in Existenz versuchen von Seiten des Menschen Bewußtheit und Wille zu leisten. Was wird von Kierkegaard unter diesen beiden Kräften des Menschen verstanden? Oder gibt es noch eine dritte, diesen ebenbürtige Kraft?

In der Anthropologie des hl. Augustinus nimmt der Ternar von memoria, intellectus und voluntas eine überragende Stellung ein. Bernhard Meerpohl hat den ausdrücklichen Versuch gemacht, zu diesem Ternar eine Parallele in dem aufzuzeigen, was Kierkegaard unter Gewissen, Bewußtsein und Willen versteht[68]. Es gibt dazu manchen Anlaß und dieser Vergleich scheint uns sehr aufschlußreich und sehr beachtenswert zu sein. Aber der Begriff des Gewissens ist bei Kierkegaard bei weitem nicht mit solchem Nachdruck versehen wie der memo-

---

65 Vgl. Gottlieb Söhngen, Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft. In „Catholica", 3. Jahrg. (Paderborn 1934) Heft 3, S. 113—136; Heft 4, S. 176—208.

66 Vgl. Jen. V. S. 23/24. Nur so versteht Kierkegaard auch die Partizipation des einzelnen Menschen an der Sünde Adams: „Was Adam erklärt, erklärt darum auch das Geschlecht und umgekehrt". Christus aber ist der zweite Adam: „Der Mensch ist verwandt mit der Gottheit, oder ein Mensch sein heißt mit der Gottheit verwandt sein". (Jen. X. S. 80).

67 In diesem Satz gipfelt die Arbeit Söhngens über die „Analogia fidei" a.a.O. S. 208.

68 „Die Verzweiflung als metaphys. Phänomen" a.a.O. S. 55 ff.

ria Begriff bei Augustinus[69]. Wir glauben sagen zu können, daß Kierkegaard unter Gewissen eine hohe Möglichkeit der Bewußtheit verstanden hat, Bewußtheit in Richtung auf personale Sozietät[70], die aber vielleicht nicht einmal in der Hand des Menschen gelegen ist. Personale Sozietät begreift ganzheitlich den Menschen (wir begründeten diesen Begriff ja auf der „Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt"[71], vergl. oben S. 6.). Bewußtheit und Willen sind Kräfte der immanenten Verwirklichung des Selbst. Sie sind nicht mit dem Selbst identisch und machen noch viel weniger dieses aus. Wir richten uns damit einerseits gegen eine Kierkegaard-Interpretation im Sinne eines aktualistischen Personbegriffs (Guardini)[72] und andererseits dagegen, den Personenbegriff durch eine Variante der Bewußtheit (Gewissen), die wir als Möglichkeit des Bewußtseins gelten lassen konnten, „festgestellt" zu sehen. „Gewissen" (als Variante d. Bewußtheit) trägt auch nach Kierkegaard unmöglich „statischen Charakter". Die hierfür bei Meerpohl entscheidend herangezogene Stelle aus dem Tagebuch von 1846[73] weist in der Übersetzung von Haecker einen bedauerlichen Übersetzungsfehler (insbesondere die Nichtbeachtung eines Kommas) auf, wodurch die Möglichkeit einer Fehlinterpretation gegeben war. Meerpohls Ergebnis über den Begriff des Gewissens bei Kierkegaard lautet:

„Das Gewissen ist das in erster Linie konstituierende Moment des menschlichen Personseins und trägt als solches durchaus statischen Charakter. Begrifflich umfaßt das Gewissen diese Momente: Es bedeutet eine Verknüpfung des Menschen mit Gott und zwar eine völlig unzerreißbare Verknüpfung; es fordert vom Menschen Verantwortung, wobei Gott selbst der höchste Wert-

69 Eine Tatsache, die Meerpohl selber herausstellt: „Zwar ist von vornherein zu betonen, daß der Augustinische Personbegriff viel allseitiger und umfassender ist als der Kierkegaardsche". (S. 72). Es bleibt aber darüber hinaus die Frage, ob das, was Kierkegaard Gewissen, Bewußtsein und Willen nennt, „auch" in dem enthalten ist (ebda. S. 73), was Augustinus unter memoria, intellectus, voluntas versteht. Es sei denn, daß man eine Augustinus-Interpretation zugrunde legt, wie sie etwa Peter Barth liefert. (Vgl. unsere Anmerkung S. 22).

70 Meerpohl a.a.O. ebda. In dieser Auffassung bestärkt uns gerade Meerpohl selber, der die Möglichkeit, das Gewissen, „die Bindung des Menschen an Gott" (S. 55), mit einer „richtigen" Auffassung des Bewußtseins einzutauschen (nach Kierkegaard) ausdrücklich bestätigt: „Einmal ist man deshalb ohne Zweifel berechtigt, auf der einen Seite zu sagen — indem man das Wissens- und Bewußtseinsmoment hervorhebt, das ja der Ausdruck „Gewissen" begrifflich in sich schließt — daß es das Gewissen allein ist, welches die Person konstituiert, wie man auf der anderen Seite zu sagen berechtigt ist — indem man dabei bedenkt, daß das Bewußtsein nur dann im Kierkegaardschen Sinne verstanden wird, wenn man die Bindung des Menschen an Gott mit umfassen läßt — daß es das Bewußtsein allein ist, welches die Person konstituiert". (S. 63, Sperr. v. Verf.).

71 Jen. VIII. S. 11.

72 Vgl. „Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S.Kgd.'s (Hochland XXIV, 1926/27, Heft 7, S. 12 ff.).

73 Tageb. I. S. 238.

maßstab ist, und bringt dadurch Ewigkeitsernst in das menschliche Leben"[74].

Später jedoch werden von ihm, wie wir zeigten, Gewissen und Bewußtsein in eins zusammen gesehen, denn sonst würde ja auch die personelle Sozietät von der personalen wie ein Stockwerk sich abtrennen. Aber nun wird dem Bewußtsein (Gewissen) die Bedeutung zugemessen, die Person zu konstituieren. Wir müssen hier im Interesse unserer Untersuchung größtmögliche Klarheit anstreben und werden sie durch eine Analyse jener bedeutsamen Tagebuchstelle zu erreichen suchen. Wir werden sehen, daß das Gewissen nichts konstituiert, sondern nur die „Konstitution" des Menschen konstatiert. Vom Bewußtsein aber können wir behaupten, daß es auf Seiten des Menschen den entscheidenden Beitrag zur „Konstitution" leistet, sofern das richtig verstandene Bewußtsein gemeint ist. (Darüber werden wir noch des genaueren sprechen). Wir analysieren:

„Eigentlich ist es das Gewissen, das eine Person konstituiert"; — Wir beachten das einleitende Wort „Eigentlich". Es kann eine Bestärkung oder eine Abschwächung der Satzaussage heißen. Wie sich nachher ergibt, ist es abschwächend gemeint. „Person ist eine individuelle Bestimmtheit, konstatiert dadurch, daß sie von Gott weiß in des Gewissens Möglichkeit". — Man beachte das Wortspiel „konstatieren — konstituieren". Sodann hoben wir wieder ein Wort heraus, denn den ersten Satz gleichsam interpretierend heißt es hier, daß die individuelle Bestimmtheit (Person) dadurch konstatiert wird, daß sie von Gott weiß in des Gewissens Möglichkeit, nicht einfach durch das Gewissen. Warum Möglichkeit?: „Denn das Gewissen kann schlummern, aber seine Möglichkeit ist das Konstituierende". — Denn diese Möglichkeit kann nicht schlummern! Wir wollen die Frage einen Moment aufsparen, was unter Möglichkeit" zu verstehen ist. — Warum darf die Person nicht durch etwas bestimmt sein, das schlummern könnte: „Sonst würde die Bestimmtheit ein transitorisches Moment! sein". — Das Gewissen selber ist also ein transitorisches Moment! Es scheint zum Kierkegaardschen Personbegriff etwas anderes zu gehören, was eben nicht transitorisch, sondern unwandelbar ist! — „Auch nicht das Bewußtsein von der Bestimmtheit, das Selbstbewußtsein[76], ist das Konstituierende, insoweit dieses nur das Verhältnis ist, worin die Bestimmtheit zu sich selber sich verhält, wogegen Gottes Mitwissen die Fixierung ist, die Befestigung"[77]. Dar-

---

74 Meerpohl, a.a.O. S. 55.

75 Schon hier verweisen wir auf eine kleine Ungenauigkeit der Übersetzung, die ein Komma bringt, während Kgd. einen Strichpunkt setzte.

76 Hier liegt der Übersetzungsfehler, der die an sich schon schwierige Stelle sehr verdunkelt. Bei Haecker heißt es: „Auch nicht das Bewußtsein von der Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist das Konstituierende. . .".

77 Vgl. S. Kgd., Efterladte Papirer, Kjobenhaven 1872. Bd. 2, S. 336: Egentligt er det Samvittigheden, der constituerer en Personlighed; Personlighed er en individuel Bestemmthed constateret ved at vides af Gud i Samvittighedens Mulighed. Thi Samvittigheden kan slumre men dens Mulighed

aus kann also 1.) nicht entnommen werden, daß das Bewußtsein nicht das Konstituierende sein kann, denn das wird lediglich „insoweit" bestritten als es ein nur personelles Selbst anstrebt, deshalb unsere Hervorhebung; 2.) steht hier nichts davon, daß das Gewissen die Fixierung, die Befestigung ist, sondern eindeutig „Gottes Mitwissen". Die „Möglichkeit" — damit greifen wir auf unsere beiseite gestellte Frage zurück —, meint also „das Mitwissen Gottes". Die Person weiß um diese Möglichkeit (1) in der Möglichkeit (2) des Gewissens, darum konstatiert diese Möglichkeit (2) die individuelle Bestimmtheit (Person), sie konstituiert nichts. Sondern was die Möglichkeit des Gewissens ausmacht, was das Gewissen überhaupt erst möglich macht, „seine Möglichkeit" (1) ist das Konstituiereende, die Seinsmöglichkeit der Daseinsmöglichkeit des Gewissens. Diese Möglichkeit ist „Gottes Mitwissen". Das Gewissen liefert nur die Feststellung — „konstatiert dadurch, daß . . . " — der Person im Sinne einer individuellen Bestimmtheit. Nur im Mitwissen auf Seiten Gottes ist der Aktualismus aufgehoben, und unser ständiges Bemühen muß es sein, sich „durchsichtig" in dieseem Mitwissen Gottes zu gründen. Aber sooft und soimmer wir dazu ansetzen, niemals finden wir darin eine Fixierung oder Befestigung, dies liegt allein bei Gott. Darum mußten wir „personale Sozietät" sagen, denn hierin ist dieses Mitwissen Gottes (als „transzendenter Faktor") mitgegeben: Der Mensch ist (essentiell) diese personale Sozietät, seine Aufgabe lautet, als solche zu existieren. Diesees „ex-sistere": ist aber nie gesichert, es muß immer wieder verwirklicht werden — insofern Aktualismus, dynamischer Personbegriff —, das „ist" (essendi) aber kann sich nicht verflüchtigen, es hat seine ewige Fixierung in Gott — insofern substanzieller, statischer Personbegriff —[78]. Für das Bewußtsein aber gilt, daß es,

---

er det Constituerende. Ellers vilde Bestemmetheden være et transitorisk Moment. End ikke Bevidstheden om Bestemmetheden, Selvbevidstheden, er det Constituerende, forsaavidt dette kun er det Forhold, hvori Bestemmetheden forholder sig til sig selv, hvorimod Guds Samviden er Fixeringen, Befæstelsen.

78 In dieser Richtung zeigt die Augustinus-Interpretation Heinrich Barths weitgehende Vergleichsmöglichkeiten. In seinem Buche über „Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins", Basel 1935, hat er das Augustinische Denken in einer Weise untersucht, daß man deutlich als Blickpunkte die Kierkegaardschen Grundkategorien wie Entscheidung, Augenblick, Existenz und Sprung (mit einer wundervollen Vertiefung des letzten Begriffs in Analogie zum „Ur-Sprung" Gottes S. 182) wiedererkennt, was vor allem in seiner „Systematischen Auslegung" deutlich wird. Unter ausdrücklicher Verwahrung gegenüber einem metaphysischen Dynamismus" (S. 198) hat seiner Ansicht nach die Augustinische Freiheitslehre die Feststellung zum Gegenstand, „unter welcher Voraussetzung 'Entscheidung' in die Existenz tritt, und dies nicht eine indifferente Entscheidung, sondern die Entscheidung zum Guten. Diese Entscheidung geschieht nicht 'zufällig', noch aus der Willkür oder Vollmacht eines menschlichen Ich. Die Entscheidung zum Guten, aber auch zum Bösen, geschieht unter einer die Existenz transzendierenden Voraussetzung". (S. 193/94). Diese „transzendierende Voraussetzung" ist dem Kierkegarrdschen „Mitwissen Gottes" verwandt: „Die Voraussetzung des In—die—Existenztretens ist Gott". (S. 194). Damit ist beiderseits nicht einfach der Ort gefunden, wo alles „löblich aufgehängt" ist. „Die transzendentale Voraussetzung", das Kierkegaardsche „Mitwissen Gottes" hebt den Personcharakter, die Substanzialität des Menschen nicht auf, sie gibt ihren Grund an, ohne den ihre Existenz

insofern es nur das Selbstbewußtsein ist, das sich rein personell zu sich selber verhält, transitorisch ist. Insofern sich aber das Bewußtsein nicht nur zu sich selber, sondern auch und entscheidend zum „Mitwissen Gottes" verhält, insofern erreicht der Mensch die Einheit mit sich selbst, und in diesem Augenblick hat er das, was er seiner Substanz nach ist, nämlich das Fixiert- und Befestigtsein durch Gottes Mitwissen. Die Möglichkeit (1) als das transzendentale Sein des Menschen macht die individuelle Bestimmtheit — Person! — aus. Die andere Möglichkeit (2) stellt die Aufgabe, sich als dieses Sein (personale Sozietät) im Lebensvollzug (Existenz) auszudrücken. Die Persona muß also als personale Sozietät gewonnen werden, obwohl jeder Mensch sie jeweils immer schon ist, d. h. der Mensch muß in der ontischen Transzendenz seines Selbst existieren, um Person, Geist, Mensch zu sein. Erst in der Existenz, im ex-Deo-sistere vollendet sich die menschliche Person im Sinne der Personalen Sozietät.

Gewissen ist immer „warnendes" oder „böses Gewissen", seine Bedeutung liegt darin, daß es eine Gewißheit vom Personcharakter des Menschen gibt, weil es die Gemeinschaft mit dem Unbedingten „konstatiert", die Gewißheit des Vor-Gott-stehens. Das Gewissen hat ontologische Bedeutung, es kündet vom eigentlichen Sein des Menschen (legein vom on), aber es ist keine ontische Bestimmung. Alle metaphysische Anthropologie ist darum zur Behauptung eines transzendenten Faktors im Selbst des Menschen zwar auf das Phänomen: Gewissen angewiesen, deshalb nennt es auch Kierkegaard „etwas unendlich Heiliges"[79], aber es selbst weist noch über sich selbst hinaus. Es ist mit einer Reihe anderer metaphysischer Phänomene gleichartig wie Angst, Furcht, Verzweiflung, die auch über sich hinausweisen. Indem wir so dem Gewissen seinen „Ort" anweisen, wollen wir keinesfalls seine aktuelle Bedeutung vor allem für das ethische Bewußtsein herabsetzen, denn es steht „in unmittelbarer Beziehung zum personalgeistigen Leben des Menschen"[80].

Wir nehmen nun die Frage wieder auf, wodurch denn auf Seiten des Menschen die Gemeinschaft mit dem Unbedingten realisiert wird. Wir antworten durch Bewußtheit und Wille. Sie sind die Wirk-Kräfte, welche die Existenz des Person-

---

in der Grundlosigkeit sich befände und somit unmöglich wäre. Was Barth allerdings als Ergebnis seiner Studien zur Augustinischen Auffassung der freien Entscheidung zusammenfaßt, kann im übertragenen Sinne auf das Personproblem bei Kierkegaard nur mit Einschränkung angewandt werden: „'Frei' ist die Entscheidung in ihrer schöpferischen Unbedingtheit im Hinblick auf jederlei zeitlich vorgegebenes Sein; sie ist „begnadet" in Rücksicht auf ihre transzendierende Beziehung, in der sie in ihrem quid wie in ihrem quod begründet ist". (S. 205). In diesem Ergebnis steckt die von Kierkegaard so betonte Unterscheidung von personeller und personaler Sozietät. Trotz ausdrücklicher Intention ist es aber Barth nicht gelungen, ohne einen Blick wenigstens auf die Gnadenlehre der Dialektischen Theologie auszukommen — worüber die Anführungszeichen bei dem Wörtchen „begnadet" nicht hinwegtäuschen können. Er ist daher auch zu einem rein philosophischen Ertrag nicht durchgestoßen. Man kann das freilich auch so sehen, daß die Einbeziehung der Gnadenlehre in die Metaphysik die existenzielle Rechtfertigung aller metaphysischen Aussagen ist.

79 Tgb. II. S. 200.

80 Vgl. Rosenmöller, Religionsphilosophie a.a.O. S. 54 ff.

seins heraufführen. Aber nicht jede Bewußtheit schafft Selbstbewußtsein im personalen Sinne, und nicht jeder Wille erstrebt die personale Sozietät. Es ist auch hier Seinsrechtheit gefordert, die bonitas rationis (im weitesten Sinne) und die bonitas voluntatis als debitus ordo rationis et voluntatis ad ultimum finem[81]

Zuvor erinnern wir jedoch daran, daß diese Begriffe (Bewußtsein und Wille) noch einer letzten Auflösung bedürfen, wenn wir als Christen die personale Sozietät suprapersonal verstehen. Die suprapersonale Sozietät lebt die personale Sozietät aus dem Glauben. Zwischen Bewußtsein und Glauben steht aber die „unendliche Resignation", das totale Entsagen an alles Endliche. Sie ist gleichsam der Grenzpunkt des „ewigen Bewußtseins", in dessen Unendlichkeit unmittelbar das transzendente ens absolutum berührt wird, ohne dafür capabel zu sein. Dieses „ewige Bewußtsein" ist Voraussetzung für die Bewegung des Glaubens, nicht aber schon selber Glaube[82]. Auch bedarf die unendliche Resignation nicht des Glaubens, sie ist „eine rein philosophische Bewegung"[83]. „Diese Bewegung mache ich in eigener Kraft und ziehe daraus als Gewinn mich selbst in meinem ewigen Bewußtsein, in seligem Einverständnis mit meiner Liebe zu dem ewigen Wesen"[84]. „Kraft und Energie und Freiheit des Geistes" gehören dazu.[85]. Dann aber kommt der Glaube, durch den der Mensch alles wiedergewinnt, was er durch die unendliche Resignation aufgab. „Durch den Glauben entsage ich keinem Ding, im Gegenteil, durch den Glauben gewinne ich alles . . ."[86]. Weil aber der Glaube die Resignation zur Vor-

---

[81] Unsere gelegentliche Unterscheidung von Bewußtheit und Bewußtsein hatte nur eine propädeutische Aufgabe, nämlich zu verhüten, daß der Begriff des Bewußtseins zu leicht genommen würde. Bewußtsein ist eben mehr als intellektuelle Aufmerksamkeit, es ist stets als Selbstbewußtsein zu verstehen, also als ein „das Selbst bewußt sein". Unter Bewußtheit suchten wir die verschiedenen Bemühungen zu fassen, die schließlich das Selbstbewußtsein leisten, weshalb wir auch Bewußtheit und Wille Kräfte nannten.

[82] „Die unendliche Resignation ist das letzte Stadium, welches dem Glauben vorausgeht, und zwar in dem Sinne, daß jeder, der nicht diese Bewegung vollzogen hat, den Glauben nicht besitzt; denn erst in der unendlichen Resignation werde ich mir selbst klar in meiner ewigen Gültigkeit, und erst dann kann davon die Rede sein, kraft des Glaubens das Dasein zu ergreifen". (Jen. III. S. 40).

[83] Ebda. S. 42.

[84] Ebda. S. 42.

[85] Ebda. S. 41.

[86] Ebda. S. 43. Glaube ist hier paradoxer Glaube (credo quia absurdum). Die dialektische Theologie (Karl Barth) unterschlägt zu sehr das Gebundensein dieses paradoxen Glaubens, der nur Gnade sein kann, an die vorhergehende „unendliche Resignation", die durch natürliche Kräfte des Menschen geleistet werden muß. Es ist eine Frage der Terminologie, ob man das Streben nach dem „ewigen Bewußtsein" bereits Glauben nennt und eine Frage der Vorentscheidung, ob man bereits hier (mit einer „natürlichen Theologie") die Theologie überhaupt beginnt.

aussetzung hat, darum ist die Verweigerung der Resignation Sünde, und wie die suprapersonale Sozietät immer durch die Sünde bedroht wird, so wird auch die personale Sozietät durch das Verfehlen der bonitas von Bewußtsein und Willen dauernd bedroht.

Welcher Art ist die Bedrohung? Wir geben die Antwort in Begriffen, die von der Soziologie geformt sind und daher nur im analogen Sinne auf unser Problem angewandt werden können[87]: Die Wirkkräfte des Selbst stehen in der doppelten Möglichkeit einer richtigen und falschen Wirksamkeit. Wir unterscheiden daher bei der Bewußtheit die Möglichkeit des echten und falschen Bewußtseins[88], beim Willen unterscheiden wir die Möglichkeit des Wesenwillens und Kürwillens[89]. Weil die Transzendenz ontisch mitgegeben

---

87 Mit der Einführung dieser Begriffe können wir in ebenso analoger Weise unseren Sozietätsbegriffen eine weitere soziologische Verdeutlichung bieten, indem wir personale Sozietät mit Gemeinschaft, personelle Sozietät mit Gesellschaft vergleichen. Wir finden jedoch bei F. Tönnies: „Gemeinschaft und Gesellschaft" Berlin 1926, und bei Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft" Tübingen 1920 keinerlei Möglichkeit zu einer metaphysischen Ausweitung, obwohl wir davon überzeugt sind, daß diese zwei „grundsätzlich möglichen Sozialformen" (H. Freyer, „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft", Berlin 1930, S. 240) nicht möglich wären, wenn sie nicht dem Menschen in seiner letzten Bestimmtheit mitgegeben wären. Von hier aus eröffnen sich Perspektiven auf eine metaphysische Grundlegung der Soziologie, auf die hier leider nur hingewiesen werden kann.

88 Wir spielen damit auf einen hart umstrittenen Begriff an, den Karl Mannheim in „Ideologie und Utopie", Bonn 1929, S. 24 ff. aufgestellt hat, ohne aber eine metaphysische Vertiefung erreicht zu haben, die ihn vor manchen Irrtümern in diesem Buche bewahrt hätte. Auch die im Streit um diesen Begriff erwachsenen mannigfachen Abhandlungen haben die Möglichkeit eines metaphysischen Ansatzes nicht aufgewiesen. Hier bedeutet falsches Bewußtsein das bewußte oder unbewußte Mißverhältnis des Bewußtseins zum ontisch Auf-gegebenen. Diese bereits in der entscheidenden Bestimmung des Menschen mitgegebene Möglichkeit des freien (und somit auch falschen) Verhaltens zum Selbst läßt den Ideologie- und Utopiebegriff in neuer Weise möglich werden und überhaupt von Grund auf Gestalt annehmen.

89 Ferdinand Tönnies (a.a.O.) nennt ein Verhältnis Gemeinschaft, wenn die Verbindung reales und organisches Leben begreift, er spricht von Gesellschaft, wenn ein Verhältnis eine ideelle und mechanische Bildung darstellt. (S. 3). Der Gemeinschaft kann man die Bestimmung der Einheit zuweisen, der Gesellschaft die der Vielheit, dort das wesentliche Gebundensein, hier das wesentliche Getrenntsein. Der Gemeinschaft kommt der Wesenwille zu, der Gesellschaft der Kürwille. Der Wesenwille entspringt der Einheit des Lebens und wird mit dem Organismus verglichen (als psychologisches Äquivalent des menschlichen Leibes), der Kürwille dagegen ist mechanisch, künstlich (willkürlich). Seine Definition bezeichnet „den Willen, sofern in ihm das Denken" enthalten ist als Wesenwille, „und das Denken, sofern darin der Wille enthalten ist" als Kürwille. (S. 85). Für unsere Problematik heißt das: Wenn der Wille das Selbst durchsichtig in der Macht gründen will, die das Selbst gesetzt hat, so sprechen wir vom Wesenwillen, denn die personale Sozietät stellt die volle Einheit des Selbst da und garantiert sie. Wenn der Wille aber das „Selbst" in der unendlichen Reihe der möglichen Verhaltensweisen willkürlich zum

ist, darum muß sie auch dann noch vorhanden sein, wenn falsches Bewußtsein und Kürwille dem Selbst eine Existenz geben, die ihm seinem Sein und seinem Gesetztsein nach nicht zukommt. Von solchen Menschen ist die Welt angefüllt, von Menschen, die sich der Welt verschreiben und nicht ihrem gesetzten Sein: „Sie gebrauchen ihre Gaben, treiben weltliche Geschäfte, berechnen klug, sammeln Geld usw., werden vielleicht sogar in der Geschichte genannt, aber sie selbst sind sie nicht, ein Selbst im geistigen Sinne haben sie nicht: Ein Selbst um dessentwillen sie alles wagen könnten, ein Selbst vor Gott, wie selbstisch, sie sonst auch sein mögen“[90]. Diese Selbsttäuschung, dieses Sich-selbst-verfehlen ist eine weitverbreitete Krankheit. Die Menschen sind im Verpassen ihres Selbst, das doch nicht ein „Irgendetwas“ ist, sondern die entscheidende Realität des menschlichen Seins, fast im klinischen Sinne krank. Diese Krankheit kann tödlich sein, sie ist eine „Krankheit zum Tode“. Darum lautet die Therapie des Arztes, Bewußtsein und Willen so zu gebrauchen, daß der reale Vollzug des Lebens Geist ausdrückt, der Mensch sich als personale Sozietät versteht. Die Diagnose aller anderen Lebensvollzüge lautet: Verzweiflung, d.h. falsches Bewußtsein und Kürwillen, also Bewußtsein, das nicht dem Selbst entspricht und Willen, der nicht (als wesentlicher) aus dem Selbst (im Sinne personaler Sozietät) wirkt, um in der Existenz die Einheit und volle ontische Grundlegung zum Ausdruck zu bringen. Wir vermögen somit das ganze Phänomen der Verzweiflung unter diesen Hauptbegriffen sozialen Mißverhaltens zu begreifen. Die Grundformen der Verzweiflung lauten: Daß man sich dessen nicht bewußt ist, ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung) — d.h. man hat ein falsches Bewußtsein! — und daß man verzweifelt nicht man selbst sein will, bzw. daß man verzweifelt man selbst sein will[91] — zwei Grundformen des Kürwillens, die auf falschem Bewußtsein beruhen.

Wenn wir Bewußtsein und Willen als jene Kräfte bezeichneten, die das Selbst in seiner rectitudo verwirklichen, so muß hinzugefügt werden, daß diese hier geschiedenen Kräfte des Menschen nur sehr vordergründig das widerspiegeln, was im Menschen als einheitliche Bewegung von Bewußtsein und Willen wirksam ist. Diese umfassende intrasubjektive Relation der menschlichen Sozietät mit der ihr eigentümlichen Trans-

---

Selbst machen will, so führt er das Selbst von seinem wesentlichen, ontischen Gesetzt-sein weg in eine künstliche und im übertragenen Sinne unorganische, d.h. mechanische Selbstsetzung. Diesen Willen können wir somit Kürwillen nennen. Im Selbst des Menschen mit seinen möglichen Sozietäten finden wir die Urgründe aller Gemeinschaft und Gesellschaft und damit der Sozialwillen, die diesen Sozialformen entsprechen: Wesenwille und Kürwille.

90 Jen. VIII. S. 32.

91 Vgl. Jen. VIII. S. 10 ff.

realbeziehung ist der volle Inhalt dessen, was Kierkegaard Dialektik nennt[92]. Diese Dialektik des menschlichen Geistes richtet sich in ihrem Charakter nach der Existenzweise des Selbst. Sofern die umfassende Relation einer nur personell bestimmten Sozietät gemeint ist, spricht Kierkegaard von „quantitativer Dialektik", sofern die umfassende Relation einer personal bestimmten Sozietät zukommt, spricht er von „qualitativer Dialektik". Die quantitative Dialektik ist steuerlos und differenziert die menschliche Person in solcher Aufspaltung, daß man ihrer niemals als Einheit verantwortlich habhaft werden kann. In ihr vermag man nämlich, wie Haecker einmal treffend sagt, „zu schwimmen". Sie zerpflückt und relativiert alles, kennt kein Halt und kommt nie zu einem „Ergebnis", noch weniger aber dahin, wo die Entscheidung eines Entweder-Oder allein übrigbleibt. Die qualitative Dialektik leitet gerade dahin, wo die Entscheidung gefordert wird, mit Unerbittlichkeit. Ohne hier oder dort verhüllen zu wollen, führt sie in die reine Entscheidungsfrage, wo der Mensch sich als personale Sozietät zu bewähren hat. Hier ist dann auch jener Moment gegeben, wo der Mensch den Sprung wagen muß, weil die qualitative Dialektik zwar die Entscheidungsfrage stellt, aber nie darüber hinausführt[93]. Im Sprung entscheidet sich der Mensch als personaler Mensch rein „in Hoffnung", d. h. seine Entscheidung erfolgt nicht auf Grund von dieser oder jener Gewißheit, sie ist mit Risiko beladen. Die quantitative Dialektik verführt, sie beginnt mit den Worten der Schlange im Paradiese. Die qualitative Dialektik führt zur Wahrheit. Der Satan bedient sich der Dialektik und Kierkegaard hat deutlich gemacht, daß auch der Erlöser Dialektiker ist[94]. Aber zwischen beiden liegt der Unterschied von Himmel und Hölle, dieser Unterschied ist derselbe wie zwischen der quantitativen und qualitativen Dialektik.

Die Dialektik ist eine Veranstaltung des Menschen als Sozietät, und in der qualitativen Dialektik lebt das „positive Dritte" wie in der personalen Sozietät gesteuert und ausgerichtet auf den „transzendenten Faktor". Da aber, wo die Intrasubjektbeziehung sich ganz im Sein der Transrealbeziehung einbettet, hört die Dialektik überhaupt auf zu sein. An ihre Stelle tritt der Dialog, dessen tiefster Ausdruck das Gebet ist[95]. Es ist nicht zufällig, daß der große Dialektiker Kierkegaard sehr viele Gebete verfaßt hat und manche Seite seiner

---

92 Vgl. Cap. IV. dieser Arbeit.

93 „Lessing sieht sehr gut, daß der Sprung als das Entscheidende qualitativ dialektisch ist und keinen approximierenden Übergang erlaubt". (Jen. VI. S. 188).

94 Vgl. Cap. II. dieser Arbeit.

95 „Die Dialektik sieht das Absolute nicht, sie führt aber gleichsam das Individuum zu ihm hin und sagt: hier muß es sein, dafür stehe ich ein; wenn Du hier anbetest, so betest Du Gott an. Aber die Anbetung selbst ist nicht Dialektik". (Jen. VII. S. 177. S. V. VII. S. 481).

Werke zum Gebet wird. In ihnen atmet Ruhe und Stille des Beziehungswebens von Gott und Mensch, wie man es nur noch erleben kann, wenn man die Hymnen eines hl. Thomas oder das Itinerarium des hl. Bonaventura liest. Das Gebot ist der Dialog mit Gott, in dem alles Dialektische schweigt, weil es sich durchleuchtet und durchschaut weiß, und alle Ausflüchte menschlicher Gebrochenheit hinfällig sind. Es ist nicht so, daß dieser Dialog einseitig ist, es ist ein wirklicher Dialog. Wer Gott im Gebet nicht hört, betet nicht. Zwischen Menschen aber gibt es nur den Dialog der L i e b e.

Das ist der Mensch, eine Sozietät, der Gemeinschaft vergleichbar, mit all ihren Chancen und Gefahren. In wunderbarer Weise vermag er in ihr zu ruhen und ein Leben höchster Geformtheit und Durchwirktheit zu gestalten, wenn er sich selbst als diese Wirklichkeit ergreift. Diese Wirklichkeit des Menschen kennt sich nicht als „transzendentales E g o", als Selbstidentität, sondern stets, bis in die letzten metaphysischen Tiefen hinein, als „transzendentales W i r - Ego". Metaphysisch gibt es darum keine E i n s a m k e i t des Menschen, er steht ja in Gemeinschaft mit sich selbst und mit Gott. Wo immer von Dichtern und Denkern von Einsamkeit gesprochen wird, kann ohne falsches Bewußtsein nur die psychologische Schicht gemeint sein. Das ist das Übergroße des Menschen, daß er Sozietät ist, Sein als M i t e i n a n d e r - S e l b s t. Und wie der trinitarische Gott nicht einsam sein kann, weil er „Sozietät" ist, Sein als synthesis in aeterno (coactus purus!)[96], so trifft den Menschen als analogia trinitatis niemals die metaphysische Einsamkeit. Zugleich aber ist das für den Menschen der Verzweiflung — die als metaphysisches Phänomen von Kierkegaard gesehen wurde und nicht als „physologisches", wie Meerpohl überzeugend dargelegt hat[97] — das Furchtbarste, weil er sich seiner selbst und Gottes n i e entledigen kann. Sofern der Mensch sich nur personell versteht, erliegt er gar bald mancher Verwirrung. Sein Leben wird, „künstlich und mechanisch", wie das „gesellschaftliche Leben", darin der einzelne Mensch immer ein Fremder bleibt, auch wenn er sich dessen nicht immer bewußt ist. Dieses „nicht-bewußt" ist gerade das falsche Bewußtsein! „Die meisten Menschen leben im Verhältnis zu ihrem eigenen Selbst, als wären sie beständig draußen, niemals daheim; die Begebenheiten und Unternehmungen ihres Lebens flackern unbestimmt um dieses Selbst, sie schließen zuweilen ihre Türen — um daheim[98] zu

[96] J. Plenge, Zur Ontologie der Beziehung. a.a.O. S. 25 ff., vgl. Tafel C' „Intratransrealbeziehung (Insichbezogenheit Gottes)".

[97] „Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards". a.a.O.

[98] Dieses Wort „daheim" ist ganz dem Sprachschatz der Gemeinschaft entnommen, die Gesellschaft kennt eine „Heimat" nicht mehr, sie ist entwurzelt wie das nur personelle Selbst.

sein, aber schließen nicht die zerstreuenden Gedanken aus, und sind so doch draußen"[99]. Darin liegt die große Verantwortung (Ansvaret)[100], die dem Menschen aufgegeben ist, die in ihm gesetzte Sozietät zu verwirklichen, denn: „Man muß annehmen, daß jeder Mensch wesentlich im Besitze dessen sei, was wesentlich zu einem Menschen gehört"[101].

Aber ist hier nicht die alte Bestimmung des Menschen als ens sociale, als zoon politikon vergessen worden? Und ist das Verhältnis zu Gott ohne Verhältnis zum Nächsten vollziehbar? In seinem Nachwort zur „Krankheit zum Tode" hat Chr. Schrempf diese Frage mit Nachdruck gestellt und gleichzeitig den Vorwurf erhoben, Kierkegaard übersehe hier eine „dritte Dimension" des Menschen. Ein Vorwurf, der Kierkegaard noch häufig gemacht worden ist. Schrempf sagt so: „Ich stehe . . . außer zu mir und zu Gott auch noch in einem Verhältnis zum anderen Menschen. Und das ist für mich als Selbst gar nicht nebensächlich. Nicht nur erwacht das Selbst gerade in dem Verhältnis zum anderen Menschen, der mir als selbst gegenübertritt; auch mit Gott kann ich mich über mich selbst gar nicht verständigen, ohne in das Verhältnis zu Gott auch das Verhältnis zum Nächsten hineinzunehmen. Was Gott durch mich und von mir will, bezieht sich gerade auf den Nächsten. Das Leben des Selbst hat drei Dimensionen: Kierkegaard beschreibt es hier, wie wenn es nur zwei Dimensionen hätte. Ja manchmal erscheint das Selbst fast als eindimensionale Größe: als bloßes Verhältnis zu sich selbst"[102].

Die von Schrempf so bezeichnete „dritte Dimension" hat Kierkegaard sehr wohl gekannt, er hat sie in seinem Leben in ihrer ganzen Tragweite erfahren. Wir erinnern nur an das Verhältnis zu seinem Vater und zu seiner Braut.Gerade darum aber hat er sich vor einer falschen Einschätzung der soziologischen Beziehung zum Mitmenschen, wie auch der religiösen Verwiesenheit auf den Nächsten zu hüten gewußt. Als metaphysische Bestimmung vermochte er sie nicht einzusetzen, mochte sie sonst von ethisch-religiöser Bedeutung einerseits und von soziologischer, psychologischer und rassischer andererseits sein. In jedem Falle würde es die Freiheit und Unantastbarkeit des metaphysischen Selbststandes von einer Instanz her beeinträchtigen heißen, wenn man für das Sein der allgemeinen Menschennatur etwas als entscheidend bezeichnen würde, was gerade durch wesentliche Gleichheit zu ihr bestimmt ist.

Es mag zwischen Mensch und Mensch tausend Fäden des Blutes, der Kultur und des Lebens überhaupt geben, und deren

---

99 Begriff des Auserwählten S. 225.
100 S. V. XI. S. 146.
101 Abschließende unw. Nachschrift, Jen. VII. S. 52.
102 Jen. VIII. (2) S. 135.

Bedeutung soll von Kierkegaard her keineswegs bestritten sein, aber metaphysisch stellen sie keinen Beitrag zum Menschen dar. Daß der Mensch zugleich er selbst und das Geschlecht ist, heißt nicht, daß er zugleich er selbst und die Geschlechterfolge ist. Die entscheidenden Vertreter des Geschlechts sind Adam und Christus, nicht aber die anderen. Deshalb sagt Kierkegaard, daß es die Gottheit und die Ewigkeit abschaffen hieße, wenn man die alte heidnische Weisheit gelten lassen wolle, „wonach ein Mensch sein bedeutet, als Exemplar einem verstandbegabten Geschlecht anzugehören, so daß das Geschlecht, die Art, höher ist als das Individuum, oder daß es nur Exemplare, keine Individuen gibt"[103]. „Gott kennt alle zahllosen Millionen, kennt jeden einzelnen, er, der große Examinator sagt: „. . . . nur einer erreicht das Ziel", das heißt: jeder kann es erreichen, und jeder sollte dieser Eine werden, aber nur Einer erreicht das Ziel"[104]. Und wenige Zeilen weiter heißt es: „. . . um das Ewige, Entscheidende kann nur gearbeitet werden, wo Einer ist; und dieser Eine zu werden, der alle werden können, heißt sich von Gott helfen lassen — die „Menge" ist die Unwahrheit"[105]. Das Kolllektive (im weitesten Sinne) kann dem Personsein des Menschen nichts geben, es hat keinen Zutritt zum Selbst, kann es unmöglich darum auch nur tangieren. Die „Partizipation an der Geschichte des Geschlechts" nennt Vigilius Haufniensis eine „Gewohnheit" (Vane), die er eine zweite Natur nennt, der „keine neue Qualität" zukomme", sondern „nur ein quantitativer Progreß" sei (ikke en ny Qualitet, men kun quantitativer Progres)[106].

Wir haben damit auch die zweite Frage im Ansatz schon beantwortet. Nicht die Aufgaben, die das „Geschlecht" stellt, bringen den Menschen seinem Ziel näher, sondern die „der „Eine" uns aufgibt: Christus. In Ihm kann aber jeder Mensch Anspruch auf uns erheben, wenn er in unsere ethisch-religiöse „Nähe" tritt. Nächstenliebe heißt personale Liebe, ihre bewegende Kraft kommt von Gott und geht über Gott. Seiner Natur nach (personale Sozietät!) ist der Mensch zu dieser vis unitiva angelegt, die immer die Einung im Dritten, in Gott, besagt. „Liebe den Nächsten wie dich selbst" heißt, dem Menschen als dem Einzelnen in seiner personalen Bestimmtheit begegnen, ihn lieben, wie man sich selber liebt, wenn man sich wirklich liebt, nämlich in dem, was wir am liebenswertesten in unserm Wesen erfahren: Die Gemeinschaft zu Gott. In dieser Beziehung aber sind die Menschen gleich. Nächstenliebe verlangt, also aus dieser wesentlichen Gleichheit zu existieren,

---

[103] Jena X (Der Einzelne) S. 80.
[104] Jena X. S. 80.
[105] Ebda. S. 81.
[106] Jena V. S. 48, S. V. Bd. IV. S. 358.

„denn jeder, der in Wahrheit den Nächsten liebt, drückt unbedingt die Gleichheit der Menschen aus“[107]. Wer die Nächstenliebe als die Aufgabe erkennt, wird darauf aufmerksam, was die Gleichheit der Menschen ist. Wenn also die entscheidende Bestimmung des Verhältnisses zum Nächsten die Gleichheit ist, dann hieße es eine Sache doppelt ausdrücken, wenn man zu den beiden Dimensionen (Verhältnis zu sich selbst und zu Gott) noch eine dritte Dimension (das Verhältnis zum Nächsten) hinzufügen wollte, denn wenn die entscheidende Bestimmung im Verhältnis Mensch zu Mensch die Gleichheit ist, dann ist mit dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst eine Bestimmung gegeben, die jene bereits umschließt. Wer den hohen Sinn begreift, den Kgd. dem Begriff der personalen Sozietät beimißt, wird auch verstehen, was es heißt, wenn er den einzelnen Menschen bereits als Nächsten zu sich selbst herausstellt. Den Charakter dieser echten Nächstenliebe verändert die Liebe zu einem anderen Einzelnen nicht, weil sie dieselbe Liebe ist, denn „die Nächstenliebe ist Selbstverleugnung“[108], Verleugnung des personellen Selbst, und ist die Selbstbejahung des „nächsten“ Selbst als eigenes Selbst. Aber auch im Nächsten bezieht sich die Liebe nicht auf das personelle Selbst, sondern auf das beiden gemeinsame, allein liebenswerte Gut. Für dieses ist Gott selber die „Mittelbestimmung“, „Gott ist die Wahrheit und deren Mittelbestimmung“[109]. Wäre darum der Mensch nicht personale Sozietät, so müßte jede Nächstenliebe unmöglich sein, wäre er nicht Sozietät, so könnte eine Liebesbewegung überhaupt nicht anheben. Die von Schrempf geforderte „dritte Dimension“ ist dem Menschen „immanent“ gegeben; man soll nicht übersehen, daß das Gebot der Nächstenliebe ausgesprochen wurde in Gleichheit mit der Gottesliebe. Der Mensch ist damit nicht gleich Gott geworden, wohl aber ist darauf hingewiesen, daß im Menschen Gott gefunden und geliebt werden soll. So gründet alle Liebe in der rechten Verfassung des Selbst. Auch jedes mitmenschliche Verhalten ist nur möglich auf Grund der „Organsation“ des Selbst als personale Sozietät. Diese Möglichkeit mitmenschlichen Verhaltens ist aber nicht die einzige für das Selbst, der Mensch hat auch das Gegenteil als Möglichkeit: die völlige Verzichtleistung auf jedes mitmenschliche Verhältnis. Aber der Klausner und Einsiedler wird niemals das Verhältnis zu sich selbst und zu Gott loswerden können, ohne nicht aufzuhören, Mensch zu sein. Das ist der entscheidende metaphysische Bestand des Selbst. Die Rede aber vom Sich-selbst-absterben hat nur Sinn als ein Absterben seinem personellen

---

107 Jen. X. S. 85.
108 Ebda. S. 85.
109 Ebda. S. 85, vgl. S. 84, 85 ff.

Selbst, um eben die höchste ontische Grundlegung in Existenz zu gewinnen, die dem Menschen erreichbar ist: Die personale Sozietät.

Jede Besonderung (individuatio) aber ist nur denkbar aus dem Reichtum der allen Menschen wesentlichen Gleichheit, die eben Fülle und nicht Sterilität bedeutet. „Ob es sich so verhält, daß bei der Geburt eines jeden Menschen zwei Engel geboren werden, sein guter und sein böser Engel, weiß ich nicht; das aber glaube ich (und willig will ich jeden Einwand hören, glauben will ich ihn aber nicht), daß bei der Geburt eines jeden Menschen eine ewige Bestimmung für ihn, für ihn besonders, entsteht"[110]. Aber diese Besonderung des „Einzelnen" ist nicht Absonderung von dem allen Gemeinsamen:

„Oh, mitten in aller Not schöne Freude über das Leben und das Geschlecht und darüber, selber ein Mensch zu sein; oh, unter der Stille schöne Eintracht, mit jedem; oh, in der Einsamkeit schöne Gemeinschaft mit allen! Denn es ist nicht so, daß der eine Mensch nicht dasselbe Wesentliche zur Aufgabe hat, wie der andere Mensch, so wenig wie das Äußere eines Menschen wesentlich verschieden ist von dem des anderen, sondern es ist so, daß jeder es ein wenig verschieden und auf seine Weise versteht. Und es ist nicht so wie in der Verwirrung, daß es verschiedene Wege gibt und verschiedene Wahrheiten und neue Wahrheiten, sondern es ist so, daß es viele Wege gibt, die zu der einen Wahrheit führen und jeder geht den seinen. Daher die Eigentümlichkeit, wenn das Wesentliche das Eigentum des Einzelnen wird, und diese Eigentümlichkeit ist dadurch bedingt, daß man es tut, wodurch sie entdeckt wird . . jeder, der etwas Wesentliches besitzt, dadurch, daß er es getan hat, der hat Eigentum und Eigentümlichkeit"[111].

Weil aber diese „Eigentümlichkeit" zum „Wesentlichen" des Menschen gehört, darum ist Treue gegenüber dieser zugleich Treue zu seinem Selbst[112], nicht aber ein Herausheben aus der Gleichheit zu allen Menschen, denn: „Immanent ist im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch qua Mensch jede Differenz ein für das wesentliche und ewige Denken Verschwindendes, ein Moment, das momentan wohl seine Gültigkeit hat, aber wesentlich verschwindet in der wesentlichen Gleichheit der Ewigkeit"[113]. Und doch wieder ist jeder der Einzelne. Kierkegaard kennt nur eine Ausnahme, den Apostel. Als Ausnahme aber ist er so aus dem Geschlecht herausgenommen, daß man von menschlicher Besonderung garnicht sprechen kann, ja qua Mensch ändert sich im Wesen des Apostels nichts, wie selbst der Menschensohn qua Mensch — wenn man das denken darf — ein Mensch war, im Besitze

---

110 „Die Reinheit des Herzens". S. 223.
111 Religiöse Reden (Übers. v. Haecker) S. 168.
112 Vgl. „Die Reinheit d. Herzens". S. 223.
113 Begr. d. Auserwählten. S. 316.

dessen also, was wesentlich zum Menschen gehört und nichts darüber. Ausdrücklich aber stellt Kierkegaard der Besonderung des Apostels das Genie gegenüber, dem er keine neue Qualität beimißt. „Die Apostelberufung ist ein paradoxes Faktum, das im ersten, wie im letzten Augenblick seines Lebens paradox außerhalb seiner persönlichen Identität mit ihm selbst als dem Bestimmten, der er ist, steht". Das Genie dagegen kann „nur im unwesentlichen Sinne" paradox genannt werden, weil ihm nur das „transitorische Paradox" zukommt, das in der Zeit durch „Assimilation des Geschlechtes" seinen Charakter als Paradox verliert. Auch „die Differenz Genie" verschwindet also, „sobald man die Ewigkeit denkt"[114].

Wir kehren damit zu unserer Schlüsselfrage zurück: Was ist der Mensch? Anti-Climacus hat uns einen weiten Weg geführt. Wir fassen zusammen:

Der Mensch ist Geist. Geist sein heißt ein Selbst haben. Selbst bedeutet Sein im Vollzug, das sich als Sozietät enthüllt. Diese ist essentiell *personale* Sozietät mit dem habituellen Verlangen, als solche zu existieren. Der Mensch ist also: *Personale Sozietät* — Gemeinschaft des Menschen mit sich selbst zu Gott, worunter der Christ die suprapersonale Sozietät glaubt, die Gemeinschaft mit sich selbst zum Gottsohn — Christus.

Indem wir diese Antwort auf unsere Schlüsselfrage verwerten, können wir sagen:

Unter Erziehung verstehen wir alle Bemühungen und Vorgänge, die dem Menschen auf dem Wege zur personalen (suprapersonalen) Sozietät dienstbar sind.

Gebildet aber ist der Mensch als personale (suprapersonale) Sozietät.

114 „Begr. d. Auserw." („Über den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie") a.a.O. S. 315 ff.

II. Die Dialektik der Mitteilung als pädagogisches Problem.

Wir wollen hier in ständiger Rücksicht auf das Ergebnis unserer anthropologischen Vorfragen die pädagogischen Fundamente und die aus ihnen folgenden Weisen pädagogischen Bemühens und Geschehens von Kierkegaard her aufzeigen.

In der weitschichtigen Kierkegaard-Literatur finden sich nur beiläufige Hinweise auf die pädagogischen Gesichtspunkte, die dem Werk und der Schriftstellerwirksamkeit Kierkegaards zugrundeliegen[1]. Eine größere Würdigung haben sie bisher nicht gefunden[2]. Sicherlich läßt sich das daraus erklären, daß die Dialektik der Mitteilung sehr eng mit den Gedanken seiner Bücher verflochten ist. Ihre Beachtung fließt daher notwendig in jede Untersuchung ein, wenn diese wirklich mit Kierkegaard zu tun hat, wird aber gerade darum meist nur als „Stil" hingenommen und in ihrer weiterreichenden Bedeutung seltener erkannt. Seine „Dialektik des Geistes" ist immer zugleich in eine Dialektik des Ausdrucks gespannt und diese Spannung „einer Dialektik der Dialektik"[3] macht das Lesen seiner Bücher oft so schwierig und anstrengend, daß man nicht selten die Bemerkung liest (besonders bei Schrempf), Kierkegaard hätte das doch alles viel einfacher sagen können. Schon aus diesem Grunde lohnt es sich, einmal Sinn und Absicht der Dialektik der Mitteilung Kierkegaards zu prüfen. Darüber hinaus aber können wir bei einer Bescheidung auf die Grundlinien eine durchaus einheitliche erzieherische Haltung feststellen, die in ihrer Konkretion Krisen und Brüche gezeitigt haben mag[4], in ihrer Idee jedoch konsequent verfolgt wurde und in der Eigenart der Denkarbeit Kierkegaards ganz und gar begründet liegt.

---

[1] Wir verweisen besonders auf die Arbeiten von Diem, Hirsch, Ruttenbeck und Thust (Vgl. Literaturangabe)!

[2] Auf Anfrage bei der Kopenhagener Universitätsbibliothek, die als erste Instanz für die Kierkegaard-Literatur gelten dürfte, wurde uns dies bestätigt.

[3] Vgl. „Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin". Innsbruck 1922. S. 24.

[4] Hierüber aufschlußreich: E. Hirsch, Kgd.-Studien (S. (729—47) ff.).

Unsere Untersuchung soll zunächst dahin führen, aus den Werken Kierkegaards die Hauptlinien der Fundierung seines pädagogischen Ansatzes aufzuzeigen. Erst dann werden wir zur Darstellung der konkreten pädagogischen Anwendung der Dialektik der Mitteilung gelangen. Die Konkretion wird uns einerseits zu einem greifbaren Verständnis der Grundlagen dieser Pädagogik verhelfen, diese selbst aber werden der oft zufällig oder gar spielerisch scheinenden Verwirklichung den zukommenden Nachdruck verleihen[5].

1. Der pädagogische Ansatz in seiner metaphysisch-theologischen Fundierung.

Wir stellen mit Kierkegaard die Grundfrage aller Pädagogik: Wie man Wahrheit lehrt, die Menschen in ein lebendiges Verhältnis zur Wahrheit bringt und sie damit an der Wahrheit teilnehmen läßt.

Kierkegaard hat in einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1847 die radikale Frage gestellt, ob man sich für die Wahrheit totschlagen lassen darf[6]. Gerade das echte Christentum hat diese Möglichkeit gesehen und sogar gefordert, für die Wahrheit mit dem Leben einzustehen. Apostel und Märtyrer sind Zeugen dieser Haltung, ja Christus selbst ist für die Wahrheit in den Tod gegangen. Wenn es eine letzte und höchste pädagogische Maßnahme gibt, dann ist es die, für die Wahrheit das Leben einzusetzen, sind doch die Blutzeugen die eindringlichsten Erzieher der Menschheit. Aber da erhebt der große Däne die ernste Frage, ob man für die Wahrheit sich totschlagen lassen darf, wo man doch dadurch einen anderen Menschen in tiefe Schuld fallen läßt, und wie Er es zulassen konnte, daß die Menschheit die Schuld an seinem Tode auf sich lud? Die Antwort lautet: „Den Tod verhindern konnte er nicht, Er war ja auch deshalb in die Welt gekommen. Aber, als Er sich opferte aus Liebe, da hat Er auch (und darum wieder nennt man Ihn „das Opfer") liebend die Sache seiner Feinde bedacht. Dies ist die Einheit von der „Wahrheit" und der „Liebe"[7]. Nur weil Er als Gottessohn liebend derer zu gedenken vermochte, die ihn töteten, konnte Er es zulassen, daß man ihn totschlug. Das gleiche gilt auch in dem „derivierten Verhältnis zu Christus", wenn einer als Christ sich zu Heiden verhält; falls er kraft des Missionsauftrages die Wahrheit mit

---

5 Unsere Darstellung wird Kgd. bewußt selber sprechen lassen. Die im Text gebrachten Zitate haben darum nicht nur die Aufgabe, Belege zu sein, sie sollen auch die Darstellung selbst weiterführen.

6 „Darf man für die Wahrheit sich totschlagen lassen"? In „Der Begriff des Auserwählten", übers. v. Th. Haecker, Innsbruck 1925 oder Jen. X. Wir zitieren nach Haecker.

7 „Begriff des Auserwählten". a.a.O. S. 312.

absolutem Anspruch verkündet, muß er in der ständigen Bereitschaft stehen, mit dem Opfer seines Lebens Zeugnis zu geben und sterbend seinen Feinden zu verzeihen, wie es der erste Märtyrer vorgelebt hat. Aber anders lautet die Antwort im Verhältnis Christ zu Christ und Mensch zu Mensch; denn in solchem Verhältnis gibt es für keinen Menschen eine letzte Sicherheit dafür, im Besitze der Wahrheit zu sein. Wenn aber einer dem andern gegenüber den absoluten Wahrheitsanspruch erhebt, so kann das nur polemisch, nicht aber wesentlich geschehen, d. h. die Wahrheitsfrage kann als Existenzforderung nur indirekt gestellt werden. Denn hier entscheidet ja nicht mehr der Mensch selber, wer in der Wahrheit steht und das Recht hat, sie zu fordern, sondern Gott allein. Darin aber liegt die Bedeutung des Kierkegaardschen „Einzelnen", daß er nicht auf andere Menschen ein Anrecht erhebt noch auf ihr Einverständnis rechnet, sondern die Wahrheit lebt, wie er sie als Verständnis seiner selbst in der personalen Sozietät erfahren hat. Darum aber darf man auch nicht dem andern die schwere Schuld aufladen, daß er einen Menschen tötet, der sich im Besitze der Wahrheit mit gleichem Rechte glaubt wie er selbst: „in Relation zu andern Menschen, oder als Christ zu andern Christen, darf kein einzelner Mensch, oder kein einzelner Christ meinen, absolut im Besitze der Wahrheit zu sein: ergo darf er andre nicht daran schuld werden lassen, ihn für die Wahrheit totzuschlagen. Mit andern Worten: tut er das, so geschieht es eigentlich nicht für die Wahrheit, es ist im Gegenteil etwas Unwahres darin"[8]. Wenn allerdings die Christenheit nur eine sogenannte ist, in Wirklichkeit „heidnischer ist als das Heidentum"[9], dann hat auch hier der Märtyrer seinen berechtigten Platz. Denn der Abfall der Christenheit vom wahren Christentum kann so eklatant sein, daß selbst der bewußte „Einzelne" — subjektiv — den Ruf verspürt, diese verderbte Christenheit der Unwahrheit zu bezichtigen, auch auf die Gefahr hin, daß sie des Todes an ihm schuldig wird. Immer aber steht dann der „Heilige" in der Gefahrzone des Ketzers. Kierkegaard hat offenbar mit diesem Problem einen schweren inneren Kampf geführt. Die ganze Art seiner schriftstellerischen Wirksamkeit ist von hierher zu verstehen. Lange Zeit war sein Wirken im Verhältnis Christ zu Christ frei von jedem herausforderndem Bekennen, bis er schließlich die Überzeugung gewonnen hatte, daß „die Christenheit eine große Sinnestäuschung"[10] sei, wo das Zeugen für die Wahrheit gefordert ist. So liest man in seinen Tagebüchern von der Bereitschaft sich totschlagen zu lassen. Die letzten Jahre, besonders die Blätter „Der Augenblick" lassen darauf schließen, daß er bewußt sein Leben aus spielte, von dem er in der Ein-

[8] „Begr. des Auserwählten". a.a.O. S. 311.
[9] Ebda. S. 310.
[10] Jena X. S. 15.

leitung zu den „Philosophischen Brocken“ gesagt hatte, daß er mit ihm allen Ernstes spielen könne.

Auf das Erziehungsproblem angewandt hätte der Erzieher dem Zögling gegenüber qua Mensch wie auch als Christ wesentlich nichts voraus. Alle möglichen Unterschiede (des Alters, der Erfahrung, des Standes, der Bildung usw.) hätten nur quantitative Bedeutung, qualitativ aber wäre wesentliche Gleichheit gegeben, Gleichheit der allgemeinen Menschennatur nach, bzw. Gleichheit in der Wiedergeburt durch die Taufe. Nur insofern eine eklatante Pervertierung dieser Gleichheit als Mensch oder Christ gegeben ist, muß auch der Erzieher oder Zögling die Ebene gleicher Bedingtheit verlassen können, selbst auf die Gefahr hin, daß der eine den andern schuldig werden läßt. Wer aber will zu entscheiden wagen, wann solche Situation gegeben ist? Dies ist keinesfalls eine so billige Frage, wie die tägliche Erziehungspraxis vorgaukeln möchte: Ist es wirklich so selbstverständlich, daß Menschen anderen gegenüber als Erzieher auftreten dürfen? Ist das übliche Verhältnis von Erzieher und Zögling metaphysisch und religiös (christlich) überhaupt haltbar?

Sören Kierkegaard verdankt seine pädagogischen Grundsätze der intensiven Beschäftigung mit dem griechischen Weisen Sokrates und seinem gläubigen Philosophieren über den Mensch gewordenen Gottessohn Jesus Christus. Von Sokrates her schrieb er seine an der Kopenhagener Universität Aufsehen erregende Dissertation „Der Begriff der Ironie“[11], darüber hinaus war ihm dieser Mensch immer wieder Vorbild und Lehrer. Das ganze menschliche Leben aber suchte er von Christus her zu verstehen und in seiner Gestaltung zu begründen[12]. Sein Verständnis des griechischen Weisen und Christi führt uns daher an den Kern seines pädagogischen Ansatzes, den wir darum unter dieser Einstellung entwickeln wollen.

Anti-Climacus betrachtet in der „Einübung im Christentum“ den Gottmenschen als ein „Zeichen“: Gud-Mennesket er et Tegn[13]. Was versteht er unter einem Zeichen? „Ein Zeichen ist die negierte Unmittelbarkeit; oder das andere Sein, verschieden von dem ersten Sein. Damit ist nicht gesagt, daß das Zeichen nicht unmittelbar etwas ist. Da es aber ein Zeichen ist, ist es nicht unmittelbar was es als Zeichen ist, oder ist als Zeichen nicht das Unmittelbare, das es ist“[14].

---

11 Der Streit um diese Sokratesauffassung hat sich noch längst nicht gelegt. Vgl. J. Himmelstrup, S. Kgd.'s Sokratesauffassung, (1927) und die Kontroverse zwischen Himmelstrup u. Schottländer im „Philosoph. Anzeiger“ IV. 1930.

12 Vgl. Martin Thust, „S. Kgd., Der Dichter des Religiösen“.

13 S. V. XII. S. 145.

14 Jen. IX. S. 109.

Als Beispiel nennt er ein Seezeichen in Form einer Stange oder Laterne. Unmittelbar ist die Stange eine Stange und die Laterne eine Laterne, als Seezeichen sind sie etwas anderes als was sie unmittelbar sind. „Dies liegt aller Mystifikation durch Zeichen zugrunde; denn das Zeichen ist nur für den, der weiß, was es bedeutet; für jeden anderen ist das Zeichen eben das, was es unmittelbar ist“[15]. Betrachtet man den Gottmenschen Christus als Zeichen, so muß man eine Bestimmung hinzufügen: „Zeichen des Widerspruchs“. So hat ihn die Schrift genannt. „Ein Zeichen des Widerspruchs ist, was die Aufmerksamkeit auf sich zieht und der Aufmerksamkeit, die sich darauf richtet, sich als ein Widerspruch erweist“[16]. Dieser Widerspruch ist nicht nur logisch, sondern auch ontologisch, er ist real-existent, „der Widerspruch ist, und ist der größtmögliche, der qualitative nämlich zwischen „Gott-sein“ und „ein einzelner Mensch sein“ (men Modsigelsen er, og den storst mulige, den qvalitative, mellem ad være Gud og at være et enkelt Menneske)[17]. Das Wunder und die Aussage Christi „Ich bin Gott“, führen den Widerspruch herauf und steigern ihn bis in die letzte Spitze; denn, obwohl das Wunder direkt vor den Augen der Menschen geschieht, obwohl die Aussage von dem Gottsein direkt gegeben wird, kann man doch nicht von einer „absolut direkten Mitteilung“ sprechen. Der Wundertäter ist nämlich ein erbärmlicher Mensch wie alle anderen Menschen; der da sagt, ich bin Gott, ist ja ein Mensch, klein und schwach wie alle anderen, eine „Knechtsgestalt“, „der Sohn eines Zimmermanns“. Diese Knechtsgestalt nennt Anti-Climacus das Inkognito des Gottmenschen. Dieses ist nicht eine Maske, sondern „die buchstäbliche Wirklichkeit seines rein menschlichen Leidens“. Der Gottmensch leidet unter der Unkenntlichkeit wirklich, „als ob er gefangen wäre oder sich selbst in der Unkenntlichkeit gefangen hätte. Das ist eine eigene Art Dialektik: daß er sich selbst allmächtig bindet; und er tut dies so allmächtig, daß er sich wirklich gebunden fühlt und unter den Folgen davon leidet“[18]. Die unheimliche Steigerung dieser Dialektik liegt in dem Gedanken, daß diese Bindung an das Inkognito von Christus „in dem Grade festgehalten wird, daß er selbst rein menschlich unter der Unkenntlichkeit litt“[19].

Ein Zeichen will aussagen, will mehr sagen, als es unmittelbar darstellt, darum kann es aber nicht absolut unkenntlich sein, es muß sich erschließen lassen und doch wieder un-

---

15 Ebda. S. 109.
16 Jen. IX. S. 110.
17 Ebda. S. 110. S.V. XII. S. 147.
18 S.V. XII. S. 154, Jen. IX. S. 116.
19 Jen. IX. S. 117. S.V. XII. S. 154, at ham selv reent menneskeligt leed under Ukjendeligheden.

kenntlich sein. „Wo daher eine Mystifikation, eine dialektische Verdopplung im Dienste des Ernstes zur Anwendung kommt, da wird sie immer nur das Mißverständnis abwehren, die wahre Erklärung aber von dem finden lassen, der redlich sucht. Um das Höchste zu nehmen: Christi ganzes Leben auf Erden wäre ja ein bloßes Spiel gewesen, wenn er sich so ganz in sein Inkognito eingehüllt hätte, daß er völlig unbemerkt durchs Leben gegangen wäre, und doch war er in Wahrheit inkognito“[20]. Dieses Inkognito geht soweit, daß er als Mensch sogar von Gott sich verlassen bekennen und damit all denen — der Unmittelbarkeit nach — völlig unkenntlich werden mußte, die seine Wunder gesehen und aus seinem Munde die Aussage über seine Gottheit vernommen hatten.

Jede „dialektische Verdopplung“, wenn konsequent „die Zweideutigkeit durchgeführt wird“[21], kann nur durch den nötigen Ernst aufgehoben werden. Das bedeutet gegenüber dem „Zeichen des Widerspruchs“ entweder zu *glauben*, oder dem *Ärgernis* anheim zu fallen. Wie bei der dialektischen Verdopplung „der Ernst selbst für die Richtigkeit einsteht“[22], so gilt auch für die Aufhebung der dialektischen Verdopplung im Zeichen des Widerspruchs, Risiko und Wagnis in der Entscheidung auf sich zu nehmen. Der Gottmensch aber ist gerade der Gegenstand der Glaubensentscheidung, „weil der Gottmensch die Möglichkeit des Ärgernisses ist. So untrennbar ist die Möglichkeit des Ärgernisses vom Glauben, daß, wenn der Gottmensch nicht die Möglichkeit des Ärgernisses wäre, er auch nicht der Gegenstand des Glaubens sein könnte“[23]. Diese Möglichkeit nennt Anti-Climacus „das negative Merkmal des Gottmenschen“ (det negative Kjende paa Gud-Mennesket)[24]. Sie unterscheidet den wahren Gott von allen heidnischen Göttern, die immer direkt auftreten und darum Abgötter sind, „die direkte Kenntlichkeit ist Heidentum“[25]. Das ist die große theologisch-pädagogische Einsicht: *Die Unmöglichkeit für den Gottmenschen, sich selbst (als Wahrheit) den Menschen direkt mitzuteilen*, was sein besonderes Leiden ist, das Geheimnis der Leiden: Den ligefremme Meddelelses Umulighed er i Christo Lidelsernes Hemmelighed“[26].

Für Christi Wirksamkeit in Wundern und Predigten gilt diese Unmöglichkeit einer direkten Mitteilung. „Für einen, der in Unkenntlichkeit ist, ist direkte Mitteilung eine Unmög-

---

20 Jen. X. S. 11.
21 Ebda. S. 11.
22 Ebda. S. 11.
23 Jen. IX. S. 127.
24 Jen. IX. S. 127, S.V. XII. S. 165.
25 Ebda. S. 127.
26 S.V. XII. S. 158. Vgl. Jen. IX. S. 121.

lichkeit, denn die direkte Mitteilung sagt ja direkt, was man wesentlich ist, Unkenntlichkeit aber besteht gerade darin, nicht in der Rolle dessen zu sein, was man wesentlich ist. Also ist darin ein Widerspruch, der auch die direkte Mitteilung zur nichtdirekten macht, der also die direkte Mitteilung unmöglich macht"[27]. Diese direkte Unkenntlichkeit bedeutet dem Gottmenschen deshalb tiefstes Leid, weil an seiner Unkenntlichkeit die Menschen, Apostel und Jünger scheitern. „Er durchleidet des Leidens höchste Potenz in der Sorge darum, im Kummer darüber, daß sein Leiden zum Ärgernis ist"[28]. Aber die Möglichkeit des Ärgernisses ist nicht abzuwehren, weil sie „in der Verweigerung der direkten Mitteilung beruht" (at noegte den lige fremme Meddelese)[29]. Der Menschensohn verweigert die Mitteilung eines evidenten Erkennens, weil er die persönliche Freiheit des Menschen nicht antasten will (gleichsam eine Ablehnung jeder „Proselytenmacherei" durch Christus selbst). Die Dialektik zwischen der Möglichkeit des Ärgernisses und der Mitteilung ist diese: „Die Mitteilung beginnt mit einem Zurückstoßen . . .; was sich aber so darbietet, daß es abstößt, davon kann man nicht sagen, daß es sich direkt darbiete. Dagegen kann man auch nicht sagen, es stoße nur ab; denn es bietet sich an, aber so, daß es erst abstößt"[30]. Darum verbleibt dem Menschen nur die Wahl, eine schwere Wahl, weil die Stärke des Abstoßens und die des Anziehens gleich groß sind, denn der Gottmensch ist in einem Maße Mensch, wie es nur immer einer sein kann, und zugleich ist er Gott, und da gibt es keine Grade, er ist Gott. Darum steht die Wahl zwischen höchstem Glauben und höchstem Ärgernisnehmen: „Es geht nicht so wie bei der direkten Mitteilung, daß da gelockt und gemahnt wird, und dann, so ganz unvermerkt, so nach und nach, der Übergang geschieht; der Übergang dazu, es so anzunehmen, sich davon überzeugt zu haben, der Meinung zu sein usw.. Nein, es wird eine ganz bestimmte Art der Hinnahme gefordert: Die des Glaubens"[31]. Weil Christus seine Gottheit mit dem Sein eines einzelnen Menschen verband und Mensch-seiend sich als Gott den Mit-Menschen vorstellte, darum war jede seiner Mitteilungen, das direkte Wort und das Wunder, gebrochen: indirekt. So kommen wir vom „Zeichen des Widerspruchs" und der „Unmöglichkeit einer direkten Mitteilung" zur zweiten theologisch-pädagogischen Einsicht: Für den Gottmenschen ist die indirekte Mitteilung (indirecte Meddelelse) charakteristisch.

---

[27] Jen. IX. S. 117 Anm.
[28] Jen. IX. S. 122.
[29] Ebda. S. 123. S.V. XII. 161.
[30] Jen. IX. S. 124.
[31] Ebda. S. 125.

Von zweierlei Weisen indirekter Mitteilung weiß Anti-Climacus zu berichten. „Die indirekte Mitteilung kann die Kunst sein, eine Mitteilung dadurch zu machen, daß man die Mitteilung verdoppelt“[32]. „Die Kunst besteht darin, daß der Mitteilende von sich selbst aus — rein objektiv als einem Niemand — unaufhörlich qualitative Gegensätze aufstellt“[33]. Dann ist also die persönliche Meinung des Mitteilenden unkenntlich, weil er ein Niemand zu sein strebt. Der Lernende vernimmt eine Ansicht, die so vorgetragen ist, daß keinerlei Gewinnendes oder Überredendes daran ist. Der Hörer ist damit voll und ganz auf sich selbst gestellt, muß aus eigener Verantwortung entscheiden. Einige Beispiele mögen auch hier verdeutlichen, wie diese Art indirekter Mitteilung gemeint ist. Es gilt da z. B. „Scherz und Ernst so zusammenzusetzen, daß die Zusammensetzung ein dialektischer Knoten ist, und dann selbst niemand zu sein“[34]. Wer sich auf solche Mitteilung einläßt, „muß selbst durch sich selbst den Knoten lösen“[35]. Ein anderes gewagtes Beispiel spricht von der Möglichkeit, in Zeiten, wo der Glaube abhanden gekommen ist, ihn dialektisch dadurch hervorzulocken, daß der Orthodoxe darin eine Verteidigung des Glaubens, der Freidenker dagegen einen Angriff sieht, „während der Mitteilende null ist, kein Mensch, ein objektives Etwas, doch vielleicht ein gewandter Spion, der mit Hilfe der Mitteilung zu wissen bekommt, wie es steht, wer der Glaubende, wer der Freidenker ist; denn dies wird offenbar, wenn jemand das Erzeugnis, das weder Angriff noch Verteidigung ist, beurteilt“[36]. Anti-Climacus lehnt es in der „Einübung im Christentum“ zwar ab, zu entscheiden, ob diese Art, den Glauben dialektisch hervorzulocken, nützlich sein kann. Wir werden bei der Betrachtung der konkreten Anwendung dieser Methode erfahren, daß die Situation bestimmt, ob und wann diese Kunst anwendbar ist. Wir finden hier schon Hinweise auf „einige Pseudonyme“, die diese Methode der „Doppelt-Reflexion“ angewandt haben: Dette er hvard nogle Pseudonymer plein at kalde Meddelelsens Dobbelt-Reflexion[37]. Wir werden noch sehen, daß für Kierkegaard die Mitteilung in Doppelt-Reflexion von größter Bedeutung gewesen ist.

Die andere Weise der indirekten Mitteilung wird durch das Verhältnis zwischen der Mitteilung und dem Mitteilenden

---

32 Jen. IX. S. 118.
33 S. V. XII. S. 154, Jen. IX. S. 117.
34 Jen. IX. S. 118, S. V. S. 155. Dieser Satz ist schwierig zu übersetzen und hat auch bei Schrempf eine sehr komplizierte Form erhalten. Wir haben obige Fassung gesucht. (Dän.: Den indirecte Meddelelse kan være en Meddelelsens Kunst i at fordoble Meddelelsen).
35 Ebda. S. 118. Ebda. S. 155.
36 Jen. IX. S. 118.
37 S. V. XII. S. 154, Jen. IX. S. 117. Es ist zu bemerken, daß die Schrift über die Schriftstellerwirksamkeit noch nicht veröffentlicht war.

gekennzeichnet. Während die Mitteilung der Doppelreflexion den Mitteilenden „durch negative Reflexion" (ved en negativ Reflexion)[38] ausließ (in der Reflexion wurde der Mitteilende so negiert, daß er in die Mitteilung nicht mehr hineingenommen war), ist hier der Mitteilende ausdrücklich Bestandteil der Mitteilung, aber „dialektisch bestimmt": „Sein eigenes Wesen ist eine Reflexionsbestimmung", d. h. er gibt sich nicht eindeutig als das, was er von sich aussagt, und will doch eine „Reduplikation der Mitteilung" darstellen, denn gerade hier soll Mitteilung in betreff des Existierens gegeben werden, aber „existieren heißt: reduplizieren"[39]. Nicht aber ist diese Mitteilung indirekt, weil der Mitteilende in dem, was er mitteilt, existiert, sondern weil er dialektisch bestimmt ist, sein eigenes Wesen eine Reflexionsbestimmung ist, „darum ist alle direkte Mitteilung unmöglich (saa er ligefrem Meddelelse umulig)[40]. Das beste Beispiel für die Reflexionsbestimmung des Mitteilers ist der Gottmensch selber: „Wenn einer direkt sagt: „Ich bin Gott"; „der Vater und ich sind eins", so ist das direkte Mitteilung. Wenn nun aber der, der das sagt (der Mitteilende), der einzelne Mensch ist, ein einzelner Mensch ganz wie der andere: so ist diese Mitteilung nicht eben ganz direkt; denn das ist eben nicht ganz direkt, daß ein einzelner Mensch Gott sein soll, während was dieser einzelne Mensch sagt, ganz direkt ist. Die Mitteilung erhält durch den Mitteilenden einen Widerspruch: wird indirekte Mitteilung und als solche stellt sie dich von eine Wahl: ob Du dem Mitteilenden glauben willst oder nicht"[41]. Hier ist also von besonderer Wichtigkeit, daß der Mitteilende in die Mitteilung hineingekommen ist. Ja, der Mitteilende ist zugleich die Mitteilung. Darum ist das Christentum mehr als bloße Lehre, christlicher Glaube mehr als nur ein „Für-wahr-halten", sondern zugleich eine Nachfolge. Die christliche Verkündigung ist mehr als nur Mitteilung von Worten, weil ihre Wahrheit der Gottmensch selber ist, „so ist Christus auch unendlich wichtiger als seine Lehre"[42], und alle Mitteilung, die das vergißt, ist „Paragraphen und Professorenmitteilung"[43].

Nun erhebt sich jedoch die Frage, wie kann indirekte Mitteilung überhaupt Mitteilung sein? Anti-Climacus meint mit der indirekten Mitteilung ja nicht eine Verschleierung, Andeutung oder gar eine lückenhafte Mitteilung, er meint auch keine Approximation von der Andeutung, Verschleierung und

---

38 Jen. IX. S. 118. S.V. XII. S. 155.
39 Ebda.
40 Jen. IX. S. 118. S.V. XII. S. 155.
41 Ebda. S. 119; ebda. S. 156: Meddelelsen indeholder ved Meddeleren en Modsigelse, den bliver indirecte Meddelelse, den saetter Dig et Valg: om Du vil troe ham eller ikke.
42 Jen. IX. S. 109.
43 Ebda. S. 108.

Lückenhaftigkeit bis zur direkten Mitteilung, denn einmal müßte ja der Punkt erreicht werden, wo die indirekte Mitteilung direkt würde. Indirekte Mitteilung hat eine ganz bestimmte Voraussetzung, daß nämlich entweder der Mensch bereits wesentlich im Besitze dessen ist, was mitgeteilt werden soll, oder es ihm auf übernatürliche Weise direkt gegeben wird. Ein Seezeichen ist ja nur dann eine Mitteilung, wenn man bereits weiß, daß eine Stange, eine Lampe im Meer, nicht das sind, was sie direkt oder unmittelbar darstellen, nämlich eine Stange oder Lampe, sondern daß sie den Weg zeigen, eben Seezeichen sind. Für das „Zeichen des Widerspruchs" aber muß in ganz anderer Weise eine Kenntnis gegeben werden, die dem Menschen das Verständnis ermöglicht.

Diesem Problem geht Johannes Climacus in den „Philosophischen Brocken"[44] nach. Er beginnt mit der Frage: „Inwieweit kann Wahrheit gelehrt werden"[45]? Von Sokrates her muß man antworten, „daß alles Lernen und Suchen nur Erinnerung sei, so daß der Unwissende nur eines Hinweises bedürfe, um durch sich selbst sich auf das zu besinnen, was er weiß. Die Wahrheit wird also nicht in ihn hineingebracht; sie war in ihm"[46]. Darum verblieb Sokrates als Lehrer der Jugend nur die Mäeutik übrig, die Hebammenkunst, nämlich durch Fragen den Menschen auf die Wahrheit hinzulocken, auf die Wahrheit, die in ihm selber liegt. Immer wieder spricht es Kierkegaard aus, daß dies im Verhältnis Mensch zu Mensch qua Mensch das Höchste ist, wenn man auf das Absolute reflektiert, „denn zwischen Mensch und Mensch ist das 'maieusthai' das Höchste, das 'gennan' gehört Gott zu"[37].

Absolut gesehen stehen nach Sokrates die Menschen in einer wesentlichen Gleichheit. Jeder ist im Besitze der Wahrheit, jeder kann diese Wahrheit nur durch sich selbst erkennen. Gegenseitig können die Menschen nur Veranlasser zur Selbsterkenntnis sein, die zugleich Gotteserkenntnis ist[48]. Damit ist aber jede autoritäre Erziehung ein Unding, jedes Autoritätsverhältnis (Erzieher-Zögling) undenkbar[49]. Der höchste und einzig mögliche Akt der Erziehung ist diese Veranlassung zur Selbsterkenntnis, und der Erzieher ist nur Veranlasser, Geburtshelfer[50]. Wesentlich Neues kann also ein Mensch dem

---

44 Jen. Bd. VI. S. V. Bd. IV.
45 Jen. VI. S. 8.
46 Ebda. S. 8. (Sperr. von uns).
47 Ebda. S. 10.
48 Jen. VI. S. 10: „Für die sokratische Betrachtung ist jeder Mensch sich selbst das Zentrale und die ganze Welt strebt auf ihn als ihr Zentrum hin, weil seine Selbsterkenntnis eine Gotteserkenntnis ist".
49 Ebda. S. 10. Es heißt dort, daß „in Wahrheit nie ein Mensch für den andern Autorität gewesen ist oder als Autorität diesem je Gewinn brachte".
50 Ebda. S. 21. „Zwischen Mensch und Mensch ist dies das Höchste; der Schüler ist eine Veranlassung, daß der Lehrer sich selbst versteht; der

andern nicht mitteilen, er kann ihn nur dahin bringen, sich zu erinnern, um dann die Wahrheit zu besitzen.

Nun weist aber Climacus darauf hin, daß im sokratischen Menschenbild der Mensch in der Unwissenheit seiner Wahrheit und der Mensch in der Erkenntnis seiner Wahrheit wesentlich gleich seien. Denn der Mensch hat ja „nur" nicht gewußt, daß er von Ewigkeit her die Wahrheit gewußt hat[51]. Dem Wesen nach tritt also im Augenblick der Erinnerung keinerlei Veränderung beim Menschen ein, denn die Wahrheit war ja in ihm. Der Ausgangspunkt des Bewußtwerdens seiner Wahrheit in der Zeit ist darum „eo ipso ein Zufälliges, ein Verschwindendes, eine Veranlassung"[52].

Dem setzt nun Johannes Climacus die These entgegen, daß der zeitliche Ausgangspunkt von höchster Wichtigkeit sei. Er bezeichnet diesen Augenblick im Menschenleben als das entscheidenste Ereignis, weil es den Zustand des Menschen unendlich verändere, „sodaß ich keinen Augenblick, weder in der Zeit noch in der Ewigkeit, ihn vergessen wollen kann, weil das Ewige, das zuvor nicht war, in diesem Augenblick wurde"[53].

Wenn aber dem Augenblick diese Bedeutung beigemessen wird, dann muß der Mensch gerade bis zu diesem Augenblick die Wahrheit nicht gehabt haben, ja er muß nicht nur neutral als wahrheitsfremd bestimmt werden, sondern man muß von ihm direkt sagen, daß er die Unwahrheit war[54]. Vom Augenblick aus betrachtet ist also der Mensch die Unwahrheit und das Sokratische kann nur noch dahin gelten, daß der Lehrer als Veranlasser dem Lernenden in Erinnerung ruft, daß er die Unwahrheit ist, („die einzige Analogie zum Sokratischen"[55]). Aber diese Analogie bleibt eine große Aufgabe, die zu aller Zeit das Maieutische rechtfertigt.

Wenn nun der Lehrer dem Schüler zur Veranlassung wurde, sich als Unwahrheit zu erkennen, „stößt er ihn geradezu von sich weg"[56]. Damit ist der Schüler ganz auf sich zurückgeworfen und sieht sich in einem Maße von der Wahrheit ausgeschlossen, wie er es vorher nicht war, als er in der Unwissenheit stand; denn nun weiß er sich ja als diese Unwahrheit. Diesen Bewußtseinsakt (Bevistheds-Akt) muß der Mensch

---

Lehrer hat sich bei seinem Tode kein Recht auf die Seele des Schülers erworben, so wenig wie der Schüler als Recht beanspruchen kann, daß der Lehrer ihm etwas schulde".

51 Jen. VI. S. 11.

52 Ebda. S. 9.

53 Jen. VI. S. 11.

54 Ebda. S. 12; S. V. IV. S. 207. „Er muß mithin als wahrheitsfremd bestimmt sein (nicht als einer, der zu ihr kommt, als Proselyt, sondern als einer, der sich von ihr entfernt) oder als Unwahrheit. Er ist also die Unwahrheit". (Han er da Usandheden).

55 Ebda. S. 12.

56 Ebda. S. 12.

selbst vollziehen; der Lehrer kann nur Veranlasser sein, „wer er auch sei, und wäre er Gott“[57]. Da gibt es kein Vermitteln: „Denn meine eigene Unwahrheit kann ich nur durch mich selbst entdecken; erst wenn ich sie entdeckt habe, ist sie entdeckt, früher nicht, und wenn die ganze Welt darum wüßte“[58].

Wir halten aus diesen Überlegungen fest: Dem Lehrer ist nur die Möglichkeit gegeben, veranlassend zu wirken, daß der Schüler sich auf sich selbst besinnt. Dieser Lehrer ist davon ausgeschlossen, von sich aus Wahrheit mitteilen zu können. Die Aufgabe und Anstrengung des Schülers aber muß es sein, sich selbst zu ergründen. Das einzige, was er dabei als „Wahrheit“ erfahren kann, ist gerade, daß er die Unwahrheit ist und von sich aus keine Möglichkeit hat, die Wahrheit zu erkennen. Darüber hinaus aber wird er spüren, daß ihm geradezu die Bedingung zur Wahrheitserkenntnis fehlt, die der sokratische Mensch wegen der Vorstellung einer Präexistenz der Seele zu haben wähnte. Wenn nun doch der Schüler in den Besitz von Wahrheit gelangt, so muß also der Augenblick dieses Geschehens von entscheidender Bedeutung für ihn sein. Aber wie kann den Menschen der Unwahrheit Wahrheit überhaupt erreichen?

Damit wird die Frage nach dem Lehrer der Wahrheit dringend. Der Lernende hat nicht die Wahrheit, kann sich also auch nicht erinnern, er hat vielmehr die Unwahrheit, und er kann vom „Lehrer“ (als Mäeutiker) allenfalls veranlaßt werden, sich selbst als die Unwahrheit zu erkennen. Somit muß dem Lernenden von einem andern Lehrer die Wahrheit gebracht werden, ja, dieser muß ihm auch noch die Bedingung für das Verständnis der Wahrheit (Betingelsen for at forstaae Sandheden)[59] verschaffen. Damit aber ist das „gennan“ gefordert. Denn alle Belehrung beruht darauf, daß die Möglichkeit des Verständnisses, „die Bedingung in letzter Instanz“, gegeben ist, denn ohne sie vermag ein Lehrer nichts. Diese Realerfahrung des Lebens ist hier also grundsätzlich auf die Wahrheitserkenntnis angewandt. Wie es unmöglich ist, einen Stümper zum Künstler, einen Schwachsinnigen zum Genie zu machen, so ist es unmöglich, dem Menschen, der die Unwahrheit ist, die Wahrheit zu lehren. Darum ist der, welcher dem Lernenden nicht bloß die Wahrheit gibt, sondern auch die Bedingung zu ihrem Verständnis verschafft, mehr als ein Lehrer. „Denn in diesem Falle muß er ja den Lernenden nicht umbilden, sondern umschaffen, bevor er beginnt, ihn zu

---

57 Ebda. S. 12. (Sperr. v. uns.). S. V. IV. S. 208.

58 Jen. VI. S. 12. S. V. IV. S. 208: thi min egen Usandhed kan jeg kun opdage ved mig selv, thi først naar jeg opdager det, er det obdaget, tiligere ikke, om saa hele Verden vidste det.

59 S. V. IV. S. 208.

lehren"[60]. Damit weist Climacus in philosophischer Umkleidung auf das theologische Problem der Erlösung und Wiedergeburt hin. Denn Umschaffen, Schöpfer sein, kann nicht der Mensch, sondern nur d e r Gott (Guden). Climacus sagt ausdrücklich Guden, d e r Gott (Herrgott?), jedenfalls nicht einfach „Gott". Er meint also nicht irgendeinen Gottesbegriff, er denkt gleich an den Gott, den er als Christ glaubt. Darum nimmt er auch die Lehre von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung in seine philosophische Spekulation hinein, ohne sie ausdrücklich mit Namen zu nennen. Er begreift gleichsam von seinem philosophischen Ansatz her die biblische Lehre, wobei zu bemerken ist, daß dieser Ansatz wieder selbst nur aus dem christlichen Bewußtsein möglich ist[61].

Hat der Lernende Dasein, dann ist er Geschöpf Gottes und als dieses Geschöpf Mensch besitzt er die Bedingung zum Verständnis der Wahrheit. Hat der Mensch diese Bedingung verloren, so kann dies „nicht durch d e n Gott geschehen sein (das ist ein Widerspruch), auch nicht durch einen Zufall (es ist ein Widerspruch, daß das Höhere durch etwas Niedrigerstehendes sollte überwunden werden); es muß also durch ihn selbst geschehen sein"[62]. Weil „die Bedingung für die Wahrheit eine wesentliche Bedingung" ist, darum kann der Mensch sie nicht zufällig verloren haben und ohne Schuld[63]. Der Zustand der Unwahrheit und Schuld ist Sünde (Synd). Daraus gibt es aus eigener Kraft keine Entlassung, zumal, wenn man den Augenblick in seiner entscheidende Bedeutung nicht entwerten will. Der Mensch hatte einmal die Möglichkeit, die Wahrheit zu wählen, er entschied sich für die Unwahrheit und wie der, welcher einen Stein wirft, ihn in seiner Gewalt hat, „bevor er wirft, nicht mehr, wenn er geworfen hat"[64], so ist es auch mit dem Menschen: Er kann den Urstand nicht zurückgewinnen aus eigener Kraft. Wer dem Menschen also die Bedingung zum Verständnis der Wahrheit zurückgibt, ist mehr als der Lehrer, er ist Gott. Aber wie ist es möglich, daß Gott dem Menschen die Bedingung wiedergibt, ohne in seine F r e i h e i t einzugreifen? Gott tastet die Freiheit des Menschen nicht an, obwohl es fast unmöglich scheint, wegen der unendlichen Verschiedenheit von Gott und Mensch. „Denn sie sind einander so ungleich, und was so leicht zu sein scheint, nämlich daß Gott sich verständlich

---

60 Jen. VI. S. 13.

61 Darin beweist sich Kierkegaard als echt christlicher Philosoph, wie wir ihn im Mittelalter vorfinden.

62 Jen. VI. S. 13. Wir heben den Artikel besonders heraus, weil „Guden" anders nicht zu übersetzen ist.

63 Ebda. S. 13. „Die Unwahrheit ist also nicht bloß der Wahrheit fremd, sondern sie ist gegen die Wahrheit, was sich so ausdrücken läßt, daß er selbst die Bedingung verspielt habe und verspiele".

64 Jen. VI. S. 15 Anm. (Zitat von Aristoteles).

mache, das ist garnicht so leicht, wenn er nicht vernichten soll, was ihm ungleich ist"[65]. Der Mensch bleibt in der prinzipiellen Wahlfreiheit, obwohl — wie Climacus sagt — die Möglichkeit, ins Verderben absinken zu können, die ständige Bekümmernis der Liebe Gottes zu den Menschen ist[66].

So ist Gott in Wahrheit Mensch geworden, nicht in einem schönen Betrug. Darum litt er wie ein Mensch, war wie einer der Geringsten, denn nur so vermochte die Freimütigkeit des Menschen nicht angetastet zu werden, da er ihm gleich wurde. Darum aber ist Gott mehr als Lehrer. Seine Großherzigkeit ist derartig, daß man ihn Erretter (Frelser), Erlöser (Forloser) und Versöhner (Forsoner) nennen muß[67]. Dafür muß der Mensch höchsten Dank wissen und über das anvertraute Gut einmal Rechenschaft geben, sodaß jener Lehrer auch zum Richter (Dommer) wird. Dieser Augenblick jedoch, der den Menschen die Bedingung zur Wahrheit wiedergibt, ist von entscheidender Bedeutung, „erfüllt vom Ewigen." „Ein solcher Augenblick muß doch seinen besonderen Namen haben, wir wollen ihn nennen: Die Fülle der Zeit." (Tidens Fylde)[68]. In der Fülle der Zeit wurde Gott den Menschen gleich, begab sich der Lehrer auf gleiche Ebene mit den Schülern und wurde der geringste unter ihnen in Knechtsgestalt und das alles nicht zum Spiel, „sondern im Ernst und in der Wahrheit für den Geliebten"[69]. Gott nimmt seinen Weg über die Erde mitten unter Menschen, ihnen gleich: (Die Leidensgeschichte des Herrn). Dem Geringsten absolut gleich fragt er in wunderbarer Selbstverleugnung: „Liebst Du mich nun wirklich? Denn er weiß, wo die Gefahr droht, und doch weiß er, daß jede Verringerung der Gefahr von ihm ein Betrug wäre, ob es der Lernende auch nicht verstünde"[70]. Wie aber der Topf springt, wenn man eine Eiche in ihn pflanzt, wie die alten Schläuche reißen, wenn sie mit neuem Wein gefüllt werden, so sprengt Gott den Menschen, wenn er sich in seine Gebrechlichkeit einpflanzt, auf daß „ein neuer Mensch werde, ein neues Gefäß" (et nyt Menneske og et nyt Kar!)[71]. Aber diese Wiedergeburt aus dem Zustande der Unwahrheit (Sünde) zur Wahrheit (Erlösung) ist beschwerlich. Mißverständnis, Angst und neue Schuld stören immer wieder das Ver-

---

65 Jen. VI. S. 23.

66 Jen. VI. S. 26: „. . . diesen unergründlichen Kummer, das Bewußtsein davon, daß er den Lernenden von sich stoßen, ihn entbehren kann, daß der Lernende durch eigene Schuld dem Verderben verfallen ist und er ihn sinken lassen kann, und daß es fast eine Unmöglichkeit ist, die Freimütigkeit des Lernenden aufrecht zu erhalten, ohne welche das Verständnis und die Gleichheit vernichtet, die Liebe unglücklich ist".

67 Jen. VI. S. 15.

68 Jen. VI. S. 16.

69 Ebda. S. 29.

70 Jen. VI. S. 30.

71 Ebda. S. 31 S.V. IV. S. 228.

hältnis zwischen Gott und Mensch, vielleicht gerade deswegen, weil Gott die Freiheit des Menschen gewahrt wissen will und dennoch die stärksten Anstrengungen zu seiner Rettung macht, die überhaupt denkbar sind. „Denn es ist ja minder schrecklich, auf sein Angesicht zu fallen, wenn die Berge vor Gottes Stimme erbeben, als neben ihm zu sitzen wie neben seines gleichen; und doch ist ja dies gerade Gottes Bekümmernis, daß man so sich zu ihm setze“[72].

Absolut auf die Wahrheit gesehen gibt es also nur einen Lehrer aller Menschen, Gott. Er ist nicht ein Lehrer des Zwanges, sondern der Freiheit; ein Lehrer, der in Sorge ob der Freiheit seines Schülers die größten und bittersten Mühen auf sich genommen hat, um den Menschen zur Wahrheit zu führen. Dieser Lehrer ist, näher bestimmt, der Gott, wir dürfen seinen Namen sagen, obwohl ihn Johannes Climacus bewußt umgeht: Christus.

Damit haben wir das theologisch-metaphysische Problem des Lehrers dargestellt, wie es eingangs der „Philosophiske Smuler“ von Johannes Climacus erörtert wird. Wir haben uns dabei absichtlich eng an den Text gehalten, weil in größeren Zusammenfassungen die ganze Tiefe der Gedanken notwendig verebbt wäre. Wir wollen später in der Schrift des hl. Augustinus „Über den Lehrer“ auf gleiche und verwandte Gedankengänge hinweisen und uns von Kierkegaard zu andern Meistern führen lassen, um seine Grundanschauung noch deutlicher aufzuzeigen.

Unsere Darlegungen führen uns nunmehr vom Lehrer noch in besonderer Weise zum Schüler. Damit werden wir nicht umhinkönnen, die „Glaubensphilosophie“ des Anti-Climacus (in der „Einübung“) mit der Religionsphilosophie des Johannes Climacus (in den „Brocken“) gegenseitig verdeutlichend zusammenzubringen, soweit es zum Verständnis des „Schüler-Problems“ notwendig erscheint. „Das Zeichen des Widerspruchs“ des Anti-Climacus und „das absolute Paradox“ des Johannes Climacus meinen dasselbe theologisch-metaphysische Problem, sie verdeutlichen sich gegenseitig; nur, „das absolute Paradox“ wird metaphysisch besprochen („Eine metaphysische Grille“)[73], wohingegen über das „Zeichen“ in der „Einübung“ eindeutig aus dem Glauben gekündet wird, (soweit ein „theologiefeindlicher Erzieher zum Christentum“[74] unter dem Begriff der christlichen Verkündigung gefaßt werden darf.)

Wie schon das Problem des Lehrers auf den höchsten Lehrer bezogen ward, auf Gott, so wird das Problem des Schülers ebenfalls auf den höchsten Schüler bezogen werden

[72] Jen. VI. S. 31.
[73] Jen. VI. S. 34. S.V. IV. S. 230: (En metaphysisk Grille).
[74] A. Dempf, Kgd.'s Folgen a.a.O. S. 37.

müssen, auf den Menschen nämlich, der in die Schule Gottes geht. Und wie Climacus von dem Gott (Guden) spricht, so gilt auch hier der Schüler, nämlich der Mensch, der Christ, werden will. Dabei unterscheidet Climacus einen „gleichzeitigen" Schüler (den samtige Discipels) und einen Schüler „zweiter Hand" (Discipelen paa anden Haand). Gleichzeitige Schüler sind jene Menschen, die zur Zeit Christi Erdenwandels in unmittelbarem Gegenüber mit der Wahrheit sich befanden, wogegen Schüler zweiter Hand alle Menschen sind, die durch Verkündigung von anderen Menschen, gleichsam aus zweiter Hand, die Wahrheit erfahren können, also die Menschheit nach der Himmelfahrt Jesu, sofern sie von der Verkündigung durch die Kirche erreicht wird. Nun müßten ja eigentlich weitere Unterscheidungen eingeführt werden, wie Schüler dritter, vierter, fünfter usw. Hand, die lange Zeit der Jahrhunderte von der Zeit Christi bis zur Gegenwart, die Historie, müßte berücksichtigt werden. Dann aber würde mit dem Anwachsen der zeitlichen Entfernung von den Gleichzeitigen die Schwierigkeit wachsen oder aber im Hinblick auf ein immer stärkeres Zurücktreten des Widerspruchs in der Christusgestalt zugunsten einer „eindeutigen" Gottheit das „Lernen" immer leichter werden. So betrachtet ist wieder die entscheidende Bedeutung des Augenblicks vergessen worden. Im Augenblick tritt für jeden Schüler die Gleichzeitigkeit mit Christus ein, denn der Augenblick sprengt die Kette der trennenden Jahrhunderte, weil er nur eine „Zeit" kennt, die Gegenwart[75]. In ihr steht der Mensch unmittelbar Christus gegenüber und in diesem Gegenüber fällt die Entscheidung für oder gegen das eigene Christsein. „Kannst Du dich nicht selbst überwinden in der Situation der Gleichzeitigkeit mit ihm Christ zu werden; oder kann er in der Situation der Gleichzeitigkeit Dich nicht zu sich ziehen: So wirst Du niemals Christ"[76]. Damit aber ist das Historische radikal entwertet, sofern es sich um das Christwerden des einzelnen Menschen handelt. Andererseits hat der historische Augenblick der Menschwerdung Christi einen solchen Nachdruck erhalten, daß sich dort gleichsam die ganze Zeitlichkeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) zusammenballt und somit alle Geschichte von dort her allein gewertet werden kann. Wenn dieser Augenblick wirklich ernst genommen wird, muß alle Geschichte notwendig als Heilsgeschichte verstanden werden.

Wir hatten gesehen, daß der Lehrer dem Menschen (weil er die Unwahrheit ist) die Bedingung zum Verständnis der

---

75 „. . . im Verhältnis zu dem Absoluten gibt es nur eine Zeit: Die Gegenwart; wer mit dem Absoluten nicht gleichzeitig ist, für den ist es garnicht da". (Jen. IX. S. 57).

76 Jen. IX. S. 58.

Wahrheit verleihen muß. Immer muß der Mensch vom Lehrer selbst die Bedingung erhalten und das zu allen Zeiten, die Menschen sind da ohnmächtig, weil sie nicht Schöpfer sind, denn die Bedingung zur Wahrheit verlangt einen neuen Menschen, „von Gott selbst nimmt die Bedingung hin, wer durch sie Schüler wird“[77]. Weil also die Forderung der Gleichzeitigkeit besteht, und weil Gott selber die Bedingung zur Wahrheit den Menschen verleihen muß, darum kann es keinen „Schüler zweiter Hand“ geben. Die Unterscheidung eines gleichzeitigen Schülers und eines Schülers zweiter Hand ist somit hinfällig[78]. Das Historische — als Summe der jeweiligen Bedingtheiten innerhalb des „additiven Kontinuums“ (Zeit) — schmilzt also auf eine bloße Verschiedenheit der Veranlassung zusammen, wesentlich hat es nichts zu bedeuten: „der spätere glaubt vermittels der (Veranlassung durch die) Nachricht des Gleichzeitigen in Kraft der Bedingung, die er selbst von Gott in Empfang nimmt“[79]. Wesentlich gesehen muß also jeder Mensch unmittelbarer Schüler Gottes sein. Alles aber, was sich vermittelnd dazwischen stellen mag, ist von zweitrangiger Bedeutung. Damit aber Gott, trotz des unendlichen Abstandes, dieses Verlangen stellen kann, ist Er Mensch geworden. So muß also jeder Mensch unmittelbarer Schüler des Menschensohnes, Christus, sein, wenn er die Wahrheit erkennen und besitzen will.

Doch der Zugang zu diesem höchsten Schülertum ist nicht leicht, denn Gott ist in der Knechtsgestalt ein „Zeichen des Widerspruchs“, ein Paradox, vor dem der Verstand einhält. Nur eine „Leidenschaft“ kann ihm weiter helfen: Glauben (Tro)[80]. Aber der Zusammenstoß von Verstand und Paradox ermöglicht erst dann den Glauben, wenn er „im Verständnis ihrer Verschiedenheit“ geschah, „glücklich wie das Verständnis der Liebe“[81]. Wenn aber der Zusammenstoß nicht im Verständnis eintritt, so ist das Verhältnis unglücklich und kennt nur einen Ausgang: Das Ärgernis (Forargelse)[82]. „Der Gottmensch ist das Paradox, absolut das Paradox; darum ist es ganz sicher, daß dem Menschen darüber der Verstand stille stehen muß“[83]. Der Mensch steht am Scheidewege, das Wegzeichen ist doppeldeutig, ja widerspruchsvoll. Soll

---

77 Jen. VI. S. 91.

78 „Es gibt keinen Schüler zweiter Hand. Wesentlich gesehen ist der erste und der letzte gleich; nur daß die spätere Generation in dem Berichte der gleichzeitigen die Veranlassung findet, während die gleichzeitige diese in ihrer unmittelbaren Gleichzeitigkeit hat und insofern keiner Generation etwas schuldet“. (Jen. VI. S. 95).

79 Jen. VI. S. 95.

80 Jen. VI. S. 54. S. V. IV. S. 251.

81 Ebda. S. 45.

82 Ebda. S. 45. S. V. IV. S. 242.

83 Jen. IX. S. 69.

ich ihm folgen oder mich ärgern? Das ist auf dem langen Weg des Erdenwandels immer dieselbe Frage. Das Wegzeichen, dem ich folge, ist nie eindeutig, es verlangt von mir freie Entscheidung, ja es macht sogar die Entscheidung für sich äußerst schwer, damit der Mensch keinesfalls durch Blendwerk und Leichtfertigkeit ihm nachläuft. Unerbittlich ist das Entweder-Oder. „Von der Möglichkeit des Ärgernisses biegt man entweder zum Ärgernis ab oder zum Glauben; aber man kommt nie zum Glauben außer von der Möglichkeit des Ärgernisses aus“[84]. Denn die Möglichkeit des Ärgernisses ist das Paradox, dieses selbst aber ist Gegenstand des Glaubens, und darum ist der Glaube ebenso paradox, wie das Paradox: „der Glaube selbst ist ein Wunder, und alles, was von dem Paradox gilt, gilt auch von dem Glauben“. (Troen selv er et Under, og Alt hvad der gjelder om Paradoxet gjelder ogsaa om Troen)[85]. Man kann sich an ihm ärgern, am Paradox und am Glauben, aber immer ist es ein Mißverständnis dann, eine „akustische Täuschung“ (akustisk Bedrag)[86]. Anti-Climacus weist eine dreifache Möglichkeit dieser von Climacus so bezeichneten „akustischen Täuschung“ nach: 1. Die Möglichkeit sich über einen Menschen zu ärgern, der mit dem Bestehenden kollidiert; 2. die Möglichkeit wesentlichen Ärgernisses, weil dieser Mensch Gottmensch zu sein vorgibt und 3. die Möglichkeit wesentlichen Ärgernisses, weil dieser sich als Gottmensch ausgebende der geringe, arme, leidende, zuletzt ohnmächtige Mensch ist[87]. In Hinblick auf die Hypothese aber, daß nämlich der Augenblick entscheidende Bedeutung hat, muß man sagen: „alles Ärgernis ist seinem Wesen nach ein Mißverständnis des Augenblicks, da es ja ein Ärgernis am Paradox und das Paradox wiederum der Augenblick ist“. Sokrates hatte den Augenblick nicht, darum war bei ihm der Augenblick der Veranlassung nur ein Scherz, der Lernende hatte ja selbst die Wahrheit. Darum ist von ihm aus gesehen das neue Verständnis des Augenblicks eine Torheit (Afgjorelsens Øieblick er en Daarskab)[88], denn das Sokratische wird dadurch zur Unwahrheit. „Der Ausdruck des Ärgernisses ist, daß der Augenblick die Torheit, das Paradox die Torheit ist. Das ist ja die Forderung des Paradoxes, daß der Verstand das Absurde ist; sie tönt nun durch eine Resonanz aus dem Ärgernis heraus[89]. Aber das ist wieder auch das

---

84 Jen. IX. S. 68.
85 Ebda. S. 60, S. V. IV. S. 258.
86 Vgl. Jen. VI. S. 47. „Akustische“ Täuschung, weil die Glaubensgnade an „das rechte Hören des Wortes“ gebunden ist — das große Anliegen der Reformatoren: „. . . quia auribus magis quam oculis percipitur vera cognitio Dei“. (Calvin, Corp. Reform., Brunsviguae 1882. Bd. 25, S. 109).
87 Vgl. „Einübung“ Jen. IX. S. 71 bis 92 ff.
88 Jen. VI. S. 47.
89 Ebda. S. 47.

Erstaunliche, daß dieser absurde Verstand sich dem Paradox gegenüber besonders leidenschaftlich und zudringlich verhält, das Unbegreifliche zu begreifen sucht, um das, was ihn ad absurdum führt, zu denken. „Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu denken, das es selbst nicht denken kann" (dette er da Trenkningens høieste Paradox, at ville odage Noget, den ikke selv kan tænke)[90]. Dieses unbegreifbare Unbekannte nennt Climacus Gott (Guden!), aber er nennt es nur so: „Wir geben ihm damit nur einen Namen. Beweisen zu wollen, daß dieses Unbekannte (Gott) sei, fällt dem Verstande kaum ein"[91]. Die „metaphysische Grille" weiß um ihre Grenzen! In heiliger Scheu hält Climacus davor zurück, auch nur die Möglichkeit eines Gottesbeweises zuzugeben, so wie man im alten Testament anhielt, das Wort „Gott" auszusprechen, obwohl das Pseudonym ihn dennoch meinte. Wir müssen uns die Darlegung dieses anthropologischen Gotteserweises hier versagen, zumal wir der Überzeugung sind, daß man dabei auch wieder auf das Gesamtwerk zurückgreifen müßte, was bislang leider in dieser Absicht noch nicht geschehen ist. Unser Weg hat uns bis vor dieses letzte, das Denken aufhebende Denkproblem geführt, das in einem radikalen Umschlagen in dem Untergang des Denkens „den Ganz-Anderen, Ganz-Unbekannten" im Augenblick der Preisgabe alles Beweises, im „Sprung": Gott dasein läßt"[92]. Von diesen „Denkbestimmgen" des Schülers kehren wir nun zum Schüler selbst noch einmal zurück.

Der Schüler ist die Unwahrheit. Wenn ihm nun Gott die Bedingung zum Verständnis der Wahrheit wiedergibt, „so wird er zwar nicht erst ein Mensch, denn das war er schon, aber er wird ein anderer Mensch; nicht in dem spielenden Sinne, daß er ein anderer von derselben Qualität wie früher würde, sondern er wird ein Mensch von einer anderen Qualität, oder (so können wir das nennen) ein neuer Mensch"[93]. Eine „Umwendung" (Omvendelse)[94] ist geschehen, die seinem Bewußtsein nicht unbemerkt bleiben konnte, weil er früher die Unwahrheit war. Dabei aber entsteht ein Schmerz darüber, daß man solange jenem Zustand der Unwahrheit angehörte. Dieser schmerzliche Rückblick ist die Reue. (Anger). Die Veränderung aber von der Unwahrheit zur Wahrheit ist der Bewegung vom Nichtsein zum Sein gleich, was nur in der Geburt geschieht. Der Mensch kommt geradezu zum zweiten Mal auf die Welt, das ist die Wiedergeburt (Gjenfodelsen)[95], alles das aber hängt vom Augenblick (Øieb-

[90] Ebda. S. 34; S. V. IV. S. 230.
[91] Ebda. S. 36, S. V. IV. S. 233.
[92] Vgl. Guardini, Christl. Bewußtsein, S. 209 ff.
[93] Jen. VI. S. 16.
[94] S. V. IV. S. 212.
[95] Ebda. S. 213.

licket) ab, in dem der Bruch mit der Vergangenheit geschieht. Der höchste Schüler, der werdende Christ muß also seinen Verstand abzudanken wissen und die Bedingung entgegennehmen. Im Augenblick erhält er diese Bedingung und er „lernt" das Ewige trotz der Doppeldeutigkeit im „Zeichen des Widerspruchs" (trotz der gedanklichen Kapitulation vor dem „Paradox"). Im Glauben sind ihm die Augen geöffnet, ob er nun dem Lehrer unmittelbar gegenüber steht oder durch Jahrhunderte von ihm geschieden scheint. In des Glaubens Autopsie erreicht er die Gleichzeitigkeit mit ihm (i Troens Autopsi)[96].

Der Wahrheit einzige Lehre ist sie selber, Gott. Er schafft dem Menschen die Möglichkeit des Verständnisses, die grundlegende Bedingung, er drängt sich nicht auf, überredet und zwingt nicht, und dennoch ist sein Lehren ein Erlösen, Erretten und Versöhnen. Darum aber versteht der Gläubige seinen Lehrer noch genauer: Christus. Der Mensch ist die Unwahrheit. Deshalb gilt im Verhältnis Mensch zu Mensch nur das Mäeutische, Veranlasser sein — nicht um sich als Wahrheit zu erkennen, sondern als Unwahrheit. Wenn wir diesen grundlegenden Sätzen konkreter nachgehen, können wir noch hinzufügen: Im Verhältnis von Christ zu Christ gilt auch nur das Mäeutische, denn ist der Christ in der Wahrheit, so kann es nur noch darauf ankommen, ihn zu erwecken, zum Leben aus dieser Wahrheit zu veranlassen. Im Verhältnis Christ zu Heide gilt einmal das Verhältnis von Mensch zu Mensch, also Veranlasser zu sein, zum anderen aber im Namen Gottes die Wahrheit zu lehren, denn entscheidend ist auch hier nur Gott der Lehrer, der jedoch seine Mittel bestimmen kann, selbst jenes, daß der Christ sich für die Wahrheit totschlagen läßt.

2. Die pädagogische Konkretion der Dialektik der Mitteilung.

Wenn wir aufzeigen wollen, wie sich die dargelegte pädagogische Grundhaltung im konkreten Tun ausgewirkt hat, sind wir eigentlich auf das gesamte Werk Kierkegaards verwiesen. Wir kämen damit in die Schwierigkeit jeder Kierkegaard-Forschung, Werk für Werk auszudeuten. Ein solches Unternehmen ist immer zweifelhaft und kann nie ganz gelingen, es sei denn, wie Haecker treffend sagt, daß man „Satz für Satz der Originalschriften" wiederholt[97]. Wir werden darum auch hier, soweit es eben tragbar erscheint, Kierkegaard selber sprechen lassen. Jedoch hat der große Däne in Richtung unserer Fragestellung die Deutung seines Werkes selbst unter-

[96] S. V. IV. S. 262.
[97] „Philosophie der Innerlichkeit" S. 5.

nommen, gleichsam als habe er mit seiner Nachwelt ein Einsehen gehabt. In einer „direkten Mitteilung, Rapport, an die Geschichte", verbreitet er sich des genaueren über das Wie und Warum seiner „Wirksamkeit als Schriftsteller"[98]. Wir geben dem subjektiven Denker grundsätzlich vor, daß bei ihm das Verhältnis von Denken und Leben einen möglichst geringen Widerspruch aufweist, jeder noch so geringe Widerspruch aber in der denkerischen Überprüfung dieses Verhältnisses ausgelöscht ist. Diese Arbeit ist mit der erwähnten Schrift geleistet worden.

Wir nehmen darum diese Mitteilung wörtlich ernst und lehnen jede Relativierung ab, wie sie von einer liberalen Kierkegaard-Kritik oder Psychoanalyse vorgetragen werden mag. Kierkegaard hat diese Schrift bereits 1848 verfaßt, aber darauf verzichtet, sie zu Lebzeiten der Öffentlichkeit zu übergeben, obwohl es ihn oft dazu drängte. Diesen Verzicht leistete er „in Innerlichkeit", (d. h. im Einvernehmen mit seiner personalen Sozietät) was die Schrift in ihrem Werte umsomehr hebt. In einer Tagebuchnotiz aus dem Jahre 1850 sagt er: „Gott weiß, ich wollte in gewissem Sinne gerne „Über meine schriftstellerische Wirksamkeit" jetzt herausgeben, um so recht frei zu sein, aber ich befehle mich Gott an, er gibt schon acht, wann der Augenblick da ist, daß ich dann in mir die volle Einigkeit finde darüber, daß ich es nun herausgeben soll"[99]. So ist wirklich ein „Rapport an die Geschichte" daraus geworden, und wir haben allen Grund, diese direkten Aussagen des Meisters zu verstehen, wie sie aufgeschrieben und uns überkommen sind, klingt in ihnen doch mancher Satz wie ein heiliges Bekenntnis, zu dem er auch in den letzten sieben Lebensjahren unentwegt gestanden hat. „Das Buch selber", heißt es im Tagebuch von 1849, „ist wahr und ist, nach meiner Ansicht, meisterlich. Aber so etwas kann erst nach meinem Tode herausgegeben werden. Wenn dann noch etwas dazu gesetzt wird, um stärker darauf zu drücken, daß ich ein Pöntierender bin, auf meine Sünde und Schuld, ein wenig, was mein inneres Elend anlangt: so ist es wahr"[100]. Kierkegaard betont somit den Wahrheitscharakter seiner Schrift ausdrücklich und gleich auf der ersten Seite erklärt er: „Dieses Schriftchen will also sagen, was ich als Schriftsteller in Wahrheit bin"[101]. Diese Erklärung will er „ein für allemal so direkt, so offen und bestimmt als möglich"[102], geben, nicht zur Verteidigung, sondern um zu orientieren und zu verdeutlichen (til Orientation og til Vitterlighed)[103]. Wie einst Sokrates auf Weisung seines Dämons auf eine Verteidigung verzichtete, so verspürt Kierkegaard in seinem Innern und dem Dialektischen an seinem Verhalten etwas, was in jeder Beziehung eine „Verteidigung" unmöglich macht: „das einzige, in was ich mich nicht finden und was ich nicht unternehmen könnte, ohne mich selbst

98 „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, eine direkte Mitteilung, Rapport an die Geschichte". S. V. Bd. XIII. Jen. Bd. X.
99 Tgb. II. S. 181.
100 Tgb. II. S. 181.
101 Jen. X. S. 3. S. V. Bd. XIII. S. 551. Dette lille Skrifts Indhold er da: hvad jeg som Forfatter i Sandhed er.
102 Ebda. S. 3.
103 Ebda. S. 4.

und das Dialektische in meinem Verhalten zu verlieren (und darin könnte ich mich eben nicht finden), das ist eine Verteidigung meiner schriftstellerischen Tätigkeit; sie wäre eine Unwahrheit, die mein ewiges Verderben würde, wenn sie auch in ihrer Sinnlosigkeit mir die ganze Welt gewinnen hülfe[104]. Aber auch die Erklärung (Forklaring)[105] seiner schriftstellerischen Wirksamkeit hat bestimmte Grenzen, da er weder sein Gottesverhältnis, noch Angelegenheiten seiner privaten Person zur öffentlichen Sache machen kann. So kommt es ihm vor allem auf die Darstellung des Dialektischen in seinem Verhalten an (det dialektiske i mit Forhold)[106] und nur in der oben angedeuteten Einschränkung auf seine persönlichen Bedingungen und sein Gottesverhältnis.

In der Schrift über den „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" kommt es Sören Kierkegaard entscheidend darauf an, den Nachweis zu führen, „daß der Autor religiöser Schriftsteller ist und war" (at Forfatteren er og var religieus Forfatter)[107], und daß sich die ganze Schriftstellerei „um einen Grundgedanken bewegt: wie man Christ wird" (at hele Forfatter-Virksanhedens Total-Tanke er denne: tet at blive Christen)[108]. Wir haben schon betont, daß wir keinen Grund sehen, diese Absicht zu bezweifeln. Uns kann hier allein interessieren, was Kierkegaard in der Überprüfung seines Werkes und in zerstreuten Bemerkungen in seinen übrigen Schriften als das letzte und einzig mögliche Wie seiner Wirksamkeit begreift. Sodann wäre zu prüfen, inwiefern diese Konkretion mit dem theologisch-metaphysischen Ansatz zusammengeht, und welche pädagogischen Perspektiven damit gegeben sind und von ihm selbst explizit aufgestellt werden.

Für jede verantwortete Wirksamkeit ist eine genaue Kenntnis der Situation notwendig. Je eindeutiger sie erfaßt ist, umso zielsicherer die Art des Einsatzes. Kierkegaards grundlegende Situationsbestimmung lautet: „Die „Christenheit" ist eine ungeheure Sinnestäuschung" (At „Christenheden" er es uhyre Sandsebedrag)[109], „eine ungeheure Verwirrung, eine schreckliche Sinnestäuschung" (en uhyre Confusion, et frygteligt Sandsebedrag)[110] „die Mehrzahl in der Christenheit sind nur in der Einbildung Christen"[111]. Menschen, die niemals zur Kirche gehen, nie an Gott denken, seinen Namen nicht aussprechen, es sei denn im Fluch; die in ihrem Leben sich Gott nie verpflichtet fühlen, vielleicht nur eine bürgerliche Rechtschaffenheit als höchstes Ideal haben oder auch das nicht einmal: „alle diese Menschen, selbst die, welche das Dasein

104 Jen. X. S. 4.
105 S.V. XIII. S. 554.
106 Ebda. S. 552.
107 Jen. X. S. 10. S.V. XIII. S. 559.
108 ebda. S. 15 Anm., ebda. S. 564 Anm.
109 ebda. S. 15, ebda. S. 564.
110 ebda. S. 16, ebda. S. 565.
111 ebda. S. 18 c. cf.

Gottes leugnen, sie sind alle Christen, nennen sich Christen, sind staatlich als Christen anerkannt, werden von der Kirche als Christen in die Ewigkeit entlassen"[112]. Die Frage aber, in welchen Kategorien denn diese Menschen ihr Leben haben, beantwortet Kierkegaard so: „In ästhetischen oder höchstens in ästhetisch-ethischen"[113]. Nun pflegen aber diese Menschen indem sie gleichsam das Leben in zwei Teile auseinanderreißen zu sagen: „Die Jugendzeit gehöre dem Ästhetischen, das spätere Alter der Religiösität; — doch wären wir, aufrichtig gesprochen, alle am liebsten jung geblieben"[114]. Diese besondere Seite der allgemeinen Sinnestäuschung wird noch durch die Einbildung, man sei trotzdem Christ, verschlimmert. Denn damit wird dem Religiösen geradezu die innere Berechtigung abgesprochen, zu j e d e r Zeit, in j e d e m Lebensalter seinen Anspruch auf den Menschen geltend zu machen. Erst im Alter flüchtet man zu Christentum und Religiösität. „Könnte man also beständig jung bleiben, so brauchte man überhaupt weder Christentum noch Religiösität"[115]. Das ist die Bestimmung der Situation. Prägnant sind die entscheidenden Punkte einer liberalisierten Christenheit herausgestellt, und wer will bezweifeln, daß sie noch heute für die „christlichen" Länder der Erde Geltung haben.

Kierkegarrd sieht das ganze Leben des Menschen unter dem Gesichtspunkt von drei Existenzkategorien (das Ästhetische, Ethische und Religiöse). Er spricht seiner Zeit die letzte und entscheidende Kategorie des Religiösen ab und behauptet von ihr lediglich eine ästhetische, allenfalls ethische Existenzweise. Um dem Religiösen in dieser Situation wieder zur entscheidenden Geltung zu verhelfen, hält er die üblichen Methoden religiös christlicher Erziehung und Verkündigung für gänzlich veraltet und in den Betrug und die Sinnestäuschung der Zeit so mit hineingezerrt, daß er glaubt, völlig darauf verzichten zu müssen. So hat er sich eine „ganz neue Waffenlehre" (ganske ny Vaabenlære)[116] erarbeitet, die deswegen den Anspruch auf a l l g e m e i n e Gültigkeit erhebt, weil sie sich nicht nur auf die höchste Existenzkategorie (das Religiöse) bezieht, und damit für das Leben umfassend wirksam wird, sondern auch selber entscheidend im Religiösen fundiert ist.

„Die ganz alte Waffenlehre", damit distanziert sich also Kierkegaard von allem üblichen pädagogischen Verhalten, „die ganze Apologetik samt Zubehör dient, gerade herausgesagt, nur dazu, die Sache des Christentums zu verraten"[117].

---

[112] Jen. X. S. 16.
[113] ebda. S. 18.
[114] ebda. S. 22.
[115] ebda. S. 23.
[116] Jen. X. S. 27. S.V. XIII. S. 576.
[117] Jen. X. S. 28.

Kierkegaard liefert so das Stichwort der alten Waffenlehre: Apologetik! Er meint damit nicht das Bemühen um die strikte und besorgte Reinerhaltung und Ungeteiltheit der christlichen Wahrheit, sondern eine Methode. Die Apologetik als Methode zeichnet sich stets durch herbe und strenge Unerbittlichkeit aus. Sie fordert den Menschen vorwiegend psychologisch und intellektuell heraus, eine Forderung, die der Mensch immer parieren kann, wenn er nicht guten Willens ist. Wir brauchen hier nicht erst zu betonen, daß mit „Apologetik" der gesamte Bereich der Erziehung gemeint ist. Apologetik „samt Zubehör" ist unbeugsam, gewaltsam, direkt, ob es sich da um die Strafandrohungen der Kirche und ihres Vollzugs durch die kirchliche Behörde oder um den Gebrauch dienstbarer weltlicher Macht handelt. Gerade darum kann sie nämlich in eine aussichtslose Kalamität geraten, die das Leben der christlichen Gemeinde unmöglich machen kann, wenn etwa eine andere Macht (Wissenschaft, Staat u. a.), vielleicht mit einer wirksameren Unbeugsamkeit und größeren Apparatur der Propaganda eine andere „Apologetik" betreibt. Wesentlich gesehen kann diese zwar ebensowenig erreichen wie die christliche Apologetik, denn direkt erreicht man den Menschen nicht. Jeder so betriebenen Apologetik liegt ein falsches Menschenbild zu Grunde. Es gibt keinen direkten Zugang in das souveräne Reich des Menschen, mag sich auch äußerlich der Erfolg hierhin oder dorthin neigen. Das ist ja nur ein Sieg der Geschäftigkeit, der ganz und gar im Äußeren stecken bleibt, auf die Innerlichkeit der menschlichen Sozietät hin gesehen, ist die wahre Methode langsam, in einem gewissen Sinn sich selbst entgegenarbeitend wie es Christus tat[118]. Denn es kommt darauf an, den Menschen so in die Entscheidung zu führen und darin allein zu lassen, daß er ganz auf sich gestellt, ohne Zwischenbestimmung zur Wahrheit kommt. Im Verzicht auf alle überredende Rhetorik, auf die Gewichte von Alter und Ehrwürdigkeit, von Zahl und Wissenschaft, unter Verzicht auf alle ästhetischen und ethischen Zwischenbestimmungen muß die neue Methode ihr Ziel erreichen, in strenger Achtung dessen, was der Mensch ist und im Vertrauen auf Gott. „Das Ganze läßt sich mit einem Wort sagen: Die Methode muß indirekt werden. Die Durchführung freilich erfordert die Arbeit von Jahr und Tag: eine unermüdliche Aufmerksamkeit zu jeder Stunde des Tages; eine

---

118 Jen. X. S. 28. „Wäre er in prächtigem Aufzug gekommen, hätte er an allen Straßenecken verkünden lassen, wer er war, einen Reichstag eröffnet mit Pauken und Trompeten: so hätte er gewiß auf der Stelle eine große Menge Anhänger bekommen — das tut gerne jeder Gaukler. Mundus vult decipi — deshalb macht ein Gaukler immer Glück, denn er will betrügen und will also die Forderung der Zeit. Um dies zu verhindern, ist die Wahrheit genötigt, im Sinne irdischer und weltlicher Betriebsamkeit sich selbst entgegenzuarbeiten".

ununterbrochene Fingerübung im Dialektischen; und „Furcht und Zittern", die keinen Schlummer kennen. Die Methode muß also indirekt werden". (Methoden maa blive indirekte)[119]. Das „eine Wort" mit dem die Methode charakterisiert wird, verbindet entscheidend die Konkretion mit dem theologisch-metaphysischen Ansatz. Es lautet indirekt.

Wenn man hierbei, wie es die selbstverständliche Voraussetzung unserer Arbeit ist, den theologisch-metaphysischen Ansatz vor Augen behält, tritt auf das Deutlichste hervor, wie unsinnig es ist, die Indirektheit der Mitteilung Kierkegaards als „Nullpunkthaltung" zu bezeichnen, als „Ich-Ausschaltung", die der Eigenverantwortung ausweicht, wie es F. C. Fischer in liberaler, psychoanalytischer Arbeitsweise darzustellen versucht[120]. Er behauptet von der indirekten Methode des großen Dänen, sie spiele in den verschiedensten Arten des Für und Wider die Standpunkte gegeneinander aus, „so daß es nie zu einem Resultat, zu einer Konsequenz, zu einer Erkenntnis kommen kann"[121]. Z. B. in dem Ausdruck „dialektisches Wassertreten" des Frater Taciturnus, den Fischer ohne Einschränkung mit Kierkegaard identifiziert, sieht er geradezu den Beweis für den „Nullpunktcharakter" dieser Dialektik: „Sie ist eine Bewegung auf der Stelle"[122]. Er versteht garnicht, daß Kierkegaard hier die (einzig mögliche) wesentliche Bewegung erhofft. Diese ist von einem äußerlichen Bewegtwerden, das er in der Tat „tottreten" will, sehr verschieden. In Wahrheit ist diese Haltung höchste Verantwortlichkeit, höchster Einsatz, was man allerdings nur verstehen kann, wenn man die Existenzkategorie des Religiösen nicht nur wissenschaftlich, sondern wiederum religiös ernst zu nehmen vermag, eben als Existensforderung. Es handelt sich bei Kierkegaard nicht um Nullpunkt-, sondern eher um „Spitzenexistenz", wie es Przywara von dem großen Dänen zu sagen wagte:

„Denn alle Dämonien, die dieses Leben durchrasen, und alle Krankheiten, darinnen es siecht, sind von der Tiefe her unsagbar befreit . . Dieses religiöse Leben ruht in seiner eigenen Spitze in seinen Zuspitzungen, es ist, bei allen Katholizismen, 'Seele als Kirche'. Es ist Spitzen-Existenz, freilich nicht als bewußtes Sich-in-diese-Spitze-Setzen, sondern als ein geheimnisvolles In-dieser-Spitze-Stehen," 'von Gott her'. Es ist kein In-sich-selbst-Stehen, sondern wahrhaft in Gott. Es ist mit dem tiefen Ausdruck Conrad-Martius, Spitzenexistenz als 'Berührungs-Existenz'. Das alles lösende und beruhigende 'Gott in Christo in der Kirche' ist nur

---

119 Begr. d. Auserw. S. 84 Anm.
120 F. C. Fischer, die Nullpunkt-Existenz. Dargestellt an der Lebensform Sören Kierkegaards. München 1933.
121 Ebda. S. 82 ff.
122 F. C. Fischer, ebda. S. 101.

berührt, und die ganze Existenz ruht allein in dieser Berührung, in der unfaßlichen Moment-Spitze dieses Berührtwerdens und darin Berühren"[123].

Die indirekte Methode hat eine ganz konkrete Aufgabe, nämlich eine Sinnestäuschung zu beheben. Unter diesem Gesichtspunkt werden wir zunächst ihre Anwendung in der Schriftstellerwirksamkeit Sören Kierkegaards betrachten können. Wenden wir uns zuvor den Grundsätzen dieser Methode zu, die das Verhältnis von Mensch zu Mensch, wie auch immer es sich real begeben mag, regeln.

Der erste Grundsatz der indirekten Methode wird von Kierkegaard selbst so formuliert: „Will man einen anderen auf einen bestimmten Punkt bringen, so muß man vor allem ihn da zu finden wissen, wo er ist, und hier beginnen"[124]. Diese Methode verlangt also von dem, der sie ausübt eine Reihe von inneren und äußeren Verzichtleistungen. „Eben darum hat dieses Verfahren aber auch an und für sich selbst seinen Wert. Sonst gilt, daß der Wert einer Methode lediglich darin liegt und sich ausweist, daß sie Erfolg hat"[125]. Hier wird grundlegend „echte Selbstverleugnung" (sand Selvfornegtelse)[126] gefordert, ja Demütigung (Ydmygelse)[127] unter den, dem man helfen will, ist der erste Akt, den der Helfer vollziehen muß. So geschehen ist sie eine „echt christliche Erfindung" (en sand christelig Opfindelse)[128]. Gerade wegen dieser Verzichtleistungen muß der Helfer mehr wissen als der andere, das macht das Geheimnis seiner Kunst aus. Vor allem muß er wenigstens das verstehen, was der andere versteht. Aber im Verfolg der indirekten Methode muß er auf die äußere Bestätigung seines Besserwissens verzichten, darf nicht auf seine Stellung, Erfahrung und Macht pochen, darf weder Bewunderung noch Ehre suchen, er muß sich verleugnen und demütigen. Da hilft kein direkter Angriff. Nur mit großer Geduld gilt es, etwas auszurichten. „Direkter Angriff bestärkt einen Menschen nur in seiner Sinnestäuschung und verbittert ihn zugleich"[129]. Gerade die Sinnestäuschung, verlangt eine sehr „behutsame Behandlung" (lempelig Behandling)[130]. Darum muß die neue Methode „die anmaßende Zumutung" vermeiden, daß ein Mensch einem andern gegenüber Zugeständ-

123 Erich Przywara S. J.: Das Geheimnis Kierkegaards. München u. Berlin 1929 S. 171/72.

124 Jen. X: S. 19. S. V. XIII. S. 568: „At man, naar det i Sandhed skal lykkes En at føre et Menneske hen til et bestemt Sted, først og fremmest maa passe paa at finde ham der, hvor han er og begynde der".

125 Jen. X. S. 19.

126 Ebda. S. 19.

127 Ebda. S. 19. S. V. XIII. S. 568.

128 Ebda. S. 19. S. V. XIII. S. 568.

129 Ebda. S. 18.

130 Ebda. S. 18. S. V. XIII. S. 567.

nisse machen soll, denn diese haben den höchsten Wert nur, wenn sie in der Stille mit sich selbst geschehen. Die indirekte Behandlung des Menschen berücksichtigt alle nur möglichen psychologischen Reaktionen des Menschen und fordert vor allem seinen Ehrenschild nicht heraus. Sie legt im Dienste der Wahrheitsliebe alles dialektisch „für den Betrogenen" zurecht und entfernt sich mit der Schamhaftigkeit dieser geistigen Liebe, „um nicht Zeuge zu sein, wenn jener nun allein mit Gott sich selbst zugesteht, er habe bisher doch in einer Einbildung gelebt"[131]. Dieser geistige Takt (Kjerlighed), der hier gefordert wird und vor allem den Menschen als Person respektiert, ihn ohne Tribut zur Wahrheit führen will, verlangt vom Lehrer, daß er dem Schüler in nichts voraus sein will, sondern selbst lernen kann und will[132]. Diese Haltung hat Kierkegaard für sich selbst so formuliert, daß er weder Apostel noch Lehrer oder Erzieher genannt werden könne, er sei „nur Mitschüler" (kun Meddiscipel)[133] gewesen. Dieses Mitschüler — sein hat noch einen tieferen Grund, auf den wir später zurückkommen werden. Der Lehrer als Mitschüler, der Mitschüler als Lehrer, das ist das pädagogische Grundverhalten dieser Methode. (Es ist hier im Wesentlichen die Anwendung der Methode der indirekten Mitteilung, sich selbst (in negativer Reflexion) ganz zurückzustellen, gemeint[134]. Man begibt sich dorthin, wo der andere steht, läßt sich von ihm führen und führt ihn dennoch auf den Punkt, wo man selber steht, denn immer trägt man „eine stille Absicht" mit sich, die man im richtigen Moment zur Geltung bringt. „Kannst Du das so machen; kannst Du genau den Punkt finden, wo der andere steht, und da beginnen: so kann Dir's vielleicht glücken, ihn auf die Stelle hinzuführen, wo Du bist"[135]. In dem Augenblick aber ist das getan, was dem Helfer möglich ist, er hat den anderen dazu gebracht, aufmerksam zu sein. Als Mitschüler in derselben Schulbank, auf völlig gleicher Ebene, wo also Vergewaltigung ausgeschlossen ist, hat er den andern aufmerksam gemacht; ob dieser nun das Ja spricht, das ist ganz seine Sache.

So lautet denn der zweite Grundsatz dieser indirekten Methode: „Will ein Mensch auch nicht dahin folgen, wohin man ihn führen will, so kann man

131 Jen. X. S. 18.

132 „Die Unterweisung beginnt damit, daß Du, der Lehrer, vom Schüler lernst, Dich in das hineinversetzest, was er verstanden hat und (falls Du es zuvor selbst nicht verstanden hast) wie er das Verständnis davon gewonnen hat; oder hast Du es schon verstanden, so mußt Du Dich gleichsam von ihm abhören lassen, um ihm den Eindruck zu geben, daß Du das Deine sicher weißt. . . das ist die Einleitung; und dann kann das Lehren in anderem Sinne beginnen". (Ebda. S. 21).

133 Ebda. S. 53. S. V. XIII. S. 604.

134 Vgl. dieses Kapitel, 1. Teil. S. 60.

135 Ebda. S. 21.

doch das eine für ihn tun, daß man ihn zwingt, aufmerksam zu werden"[136]. Das ist aber auch alles. Der Wille steht außerhalb unserer Macht. Wer ihn bestimmen will, vergreift sich am Menschentum[137]. Aber dazu muß man den Menschen zwingen dürfen, daß er aufmerksam wird, die Möglichkeiten klar unterscheidet und nun urteilen kann, ja sich entscheiden muß. Aber in dem Augenblick lastet auf dem Erzieher eine schwere Verantwortung, deren Hintergrund in der Schrift „Darf man sich für die Wahrheit totschlagen lassen?" schon geschildert wurde[138]. Daß ich den andern zwinge, aufmerksam zu werden, ist nämlich ein Wagestück. „Damit, daß ich ihn zwinge, aufmerksam zu werden, zwinge ich ihn auch, zu urteilen. Nun urteilt er. Was er aber urteilt, (das zu bestimmen) steht nicht in meiner Macht"[139]. Es kann also geschehen, daß der andere das gerade Gegenteil von dem wählt, was der Erzieher wünscht. Der Zwang zum Urteil kann ihn erbittern, bis zur Raserei erbost machen. Er hat gewiß noch manchen Ausweg, weil er den Erzieher für einen Heuchler, Betrüger oder Halbnarren erklären kann: „Das hilft aber nichts; er muß urteilen, er ist aufmerksam geworden"[140]. Mit dem Urteil jedoch steht der Mensch vor der entscheidenden Instanz: Im Verhältnis zu sich selbst muß er sich „durchsichtig" in Gott gründen, denn gerade im Urteil wird der Mensch in seinem Charakter (ob personelle oder personale Sozietät) auf die Probe gestellt. Es verbleibt allerdings die schwere Frage, inwieweit der Erzieher es tragen kann, den andern schuldig werden zu lassen. Die Methode hat jedoch eins für sich, daß dieses Schuldigwerden immer nur die eine Möglichkeit ist. Dem Erzieher fällt nicht notwendig die „Schuld" zu, daß der andere sich schuldig machte, sich selber in Schuld brachte, denn er tritt ja zurück, wenn der Vollzug der Entscheidung akut wird. Außerdem kann ja im Verhältnis Mensch zu Mensch und Christ zu Christ garnicht ausgemacht werden, wer denn nun schuldhaft entschied. So gesehen kann jeder nur in höchster Selbstverantwortung aufmerksam machen auf das, was er für die Wahrheit hält. Der Zwang zur Aufmerksamkeit soll die freie Hand-

---

136 Jen. X. S. 25. S.V. XIII. S. 574: At man, selv om et Menneske ikke vil gaae med, hvorhen man stræber at føre ham, dog kan gjøre Eet for ham: tvinge ham til at blive opmærksom.

137 „Ich kann einem anderen eine Ansicht, eine Überzeugung, einen Glauben in alle Ewigkeit nicht aufzwingen; eines kann ich: in gewissem Sinne das erste, was not tut (weil es die Bedingung für das weitere ist, nämlich dafür, daß er diese Ansicht, die Überzeugung, den Glauben annimmt); in anderem Sinne das letzte, das möglich ist (falls er nämlich das weitere nicht will): ich kann ihn zwingen, aufmerksam zu werden". (Jen. X. S. 25).

138 a.a.O.

139 Jen. X. S. 25.

140 Jen. X. S. 27.

lungsmöglichkeit des „Schülers" unangetastet lassen und darin liegt ja die Kunst der indirekten „Methode". Selbst im Verhältnis Christ zu Heide darf die Freiheit nicht verletzt werden, und wo es geschieht, ist es ein Verbrechen. Wohl aber muß hier der Erzieher die äußerste Anstrengung machen, den andern aufmerksam werden zu lassen, er muß u. U. sein Leben einsetzen können. Hierbei würde im Wesentlichen die andere Methode der indirekten Mitteilung (die Reduplikation) in Frage kommen[141], sich selbst in die Mitteilung paradox hineinzunehmen. Immer noch muß er also „indirekt" bleiben, aber die Spannung hat ihren höchsten Punkt erreicht. Der Mensch muß sogar verzichten, in personaler Begegnung den andern auf den rechten Weg zu bringen. Er darf ihn also nicht liebend umarmen und es so vielleicht erreichen, daß er folgt. Der hier geforderte Erzieher trägt die größere, wirklich personale Liebe in sich, da er die Liebe nicht dazu verwendet, den andern um sein Menschentum zu betrügen. In absoluter Respektierung des anderen Menschen muß er sich fernhalten, oder paradox sich doppeln, um gerade deswegen vielleicht gehaßt und vernichtet zu werden — jedoch mit der stillen Hoffnung, daß sein persönlicher Einsatz den andern in rechter Weise aufmerksam macht; denn „aufmerksam" machen ist hier mehr als Erweckung oder Hinweis, es ist ein in die Entscheidung stellen zwischen personeller Willkür und personaler Wesenheit. Es ist die Frage der immer wieder neu zu vollziehenden Menschwerdung des Menschen — oder im Hinblick auf Kierkegaards Sonderaufgabe — das immer wieder neu zu vollziehende Christwerden des „Christen".

— — —

Damit kommen wir auf die unmittelbare Anwendung dieser Methode auf die Situation und ihre spezielle Durchführung bei Sören Kierkegaard zu sprechen. Wir wollen das Dargelegte in zwei Grundsätzen zusammenfassen: Wo es galt, den „Schüler" in seiner psychologischen und allgemeinen äußeren Situation aufzusuchen und zu respektieren, wollen wir vom Prinzip der situativ bedingten (personellen) Annäherung sprechen. Denn hier geht der Erzieher aus methodischen Gründen auf die personelle Willkür eines anderen ein, um ihn zu interessieren und darauf unversehens die Entscheidungsfrage stellen zu können. Er bezieht den Standpunkt des andern nicht wesentlich als den eigenen, sondern nur methodisch. Bei dem zweiten Grundsatz, wonach es galt, den andern zu zwingen, wenigstens entscheidend aufmerksam zu werden, wollen wir von dem Prinzip personalen Distanz-Verhaltens sprechen. Denn hier ach-

[141] Vgl. dieses Kapitel, 1. Teil.

tet der Erzieher streng darauf, den souveränen Bezirk der Persona nicht zu verletzen und den andern frei und unbeeinflußt, aber entscheidend, zum Urteil zu bringen. Der ganze Einsatz der eigenen Person ist hier vom „Erzieher" gefordert und zugleich ein strenges Distanzhalten, damit der „Schüler" in seiner persönlichen Freiheit durch nichts tangiert werde, darum aber ist dieses Distanzhalten zugleich ein Distanz-Verhalten.

Die Wirkart eines Erziehers kann sehr mannigfaltig sein. Kierkegaards erzieherisches Bemühen geschah schriftlich, aber in einer ausdrücklich erzieherischen Einstellung, die der subjektive Denker von vornherein mitbringt[142]. Der subjektive Denker hat ein wesentliches Interesse an dem Wie seines Denkens, in dem er existiert. „Denkend denkt er das Allgemeine, indem er aber in diesem Denken existiert, indem er es in seiner Innerlichkeit erwirkt, isoliert er sich subjektiv immer mehr"[143]. Diese bewußte Isolierung folgt dem tiefen Verantwortungsgefühl dem andern Menschen gegenüber, den es ja frei zu machen gilt für sein eigenes Gottesverhältnis. Direkte Mitteilung wäre da ein Betrug gegen Gott, gegen sich selbst, gegen einen andern, ein Betrug, der den subjektiven Denker in Widerspruch zu seinem ganzen Denken bringt. Der subjektive Denker hat auf die Dialektik der Mitteilung acht: „Wenn der Gedanke im Wort seinen richtigen Ausdruck gefunden hat, was durch die erste Reflexion erreicht wird, dann kommt die zweite Reflexion, die das eigne Verhältnis der Mitteilung zum Mitteiler betrifft und das eigne Verhältnis des existierenden Mitteilers zur Idee wiedergibt"[144]. In diesem „bifrontischen" Verhalten einer Doppelt-Reflexion auf das „Was" und das „Wie" kommt das erzieherische Moment zum Ausdruck. Der subjektive Denker läßt seine Schriften nicht unbekümmert um ihre Wirkung auf die Leser los, sondern steuert sie gleichsam in ihrer Wirkung, denn er weiß ja allein, welchen Beitrag zum Aufbau seiner Absichten die einzelne Schrift zu leisten hat, er weiß darüber hinaus, was der Mensch seiner allgemeinen Natur nach ist. Überall, wo beim Erkennen das Subjektive von Wichtigkeit, die Aneignung Hauptsache ist, — und das gilt ja für das Erziehungsproblem in erster Linie —, „da ist die Mitteilung ein Kunstwerk. Sie ist doppelreflektiert, und ihre erste Form besteht gerade in der List, die Subjektivitäten auseinanderzuhalten, damit sie nicht gerinnend in Objektivität zusammenlaufen"[145].

---

142 Vgl. L. Richter, Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard, Würzburg 1934 bes. S. 4 und S. 18 ff.
143 Jen. VI. S. 161.
144 Jen. VI. S. 164.
145 Jen. VI. S. 166.

Diese Variation der bereits im Kapitel über den theologisch-metaphysischen Ansatz dargelegten Gedanken zur indirekten Methode trägt Johannes Climacus in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" nach einem an Lessing gerichteten Dank vor, dem er offenbar im Verständnis seiner eigenen Methode der Mitteilung manches abgewonnen hat. Wenn wir unserer Betrachtung der Schriftstellerei Kierkegaards einige Bemerkungen des Climacus über Lessing vorherschicken, so deswegen, weil ihn der Däne offenbar für einen „wesentlichen Schriftsteller" gehalten hat, der im Gegensatz zu den „Prämisse-Schriftstellern" über die Prämissen hinweg im Besitze der Konklusion war, einer bestimmten Lebens- und Weltanschauung, „und in ihr der einzelnen Schöpfung voraus ist, wie das Ganze allzeit den Teilen voraus ist"[146].

Kierkegaard sieht das Verdienst Lessings darin, „daß er sich in der Isolation der Subjektivität religiös abschloß, daß er sich in religiöser Hinsicht nicht verlocken ließ, weltgeschichtlich oder systematisch zu werden, sondern verstand und festzuhalten verstand, daß das Religiöse Lessing anging, Lessing allein. wie es in derselben Weise jeden Menschen angeht, daß er verstand, daß er unendlich mit Gott zu tun habe, aber direkt nichts, nichts mit einem Menschen"[147]. Indem Lessing also jedes direkte Verhältnis zu andern Menschen ablehnte, und weder Schüler noch Lehrling duldete, erkennen wir jene hohe Sorge wieder, die wir bei Kierkegaard, dem Menschen und Christen gegenüber, kennen lernten. Lessing wollte den Leser nicht durch direkte Mitteilung um die personale Entscheidung betrügen und ihm so ein Leben, „in bequemen Kategorien zum täglichen Gebrauch"[148]. ermöglichen. Hier erinnert Joh. Climacus an das geflügelte Wort Lessings von der Wahl zwischen der Wahrheit und dem beständigen Streben. Es kommt im Hinblick auf die Wahrheit nicht auf ein „nachschwatzendes Echo" an, sondern auf das freie Streben nach ihr. (Kierkegaard hat hier Lessing seine eigene persönliche Haltung zugelegt, was von der modernen Lessing-Forschung sicherlich nicht gebilligt würde. Aber das ist für uns hier unwichtig. Wir erkennen nur noch einmal verdeutlicht an dem Wie seiner Lessinginterpretation das eigene Verhalten zu seiner schriftstellerischen Produktion).

Die Schriftstellerei Kierkegaards weist zunächst einmal die bemerkenswerte und viel diskutierte „Apparatur der Pseudonyme" auf. Wir wiesen schon bei der Skizzierung der beiden möglichen Weisen indirekter Mitteilung auf die Pseudonyme hin. Das Pseudonym hat die Aufgabe, den Mitteilenden unkenntlich zu machen, ihn ein Niemand sein zu lassen (Negativ-Reflexion). Die pseudonyme Schrift ist gleichsam im ersten Grade indirekt geworden, weil sie völlig isoliert vom Autor dem Leser gegenübersteht, der es so nur und nur mit der Schrift zu tun hat. Kierkegaard hat ja zeitweilig nach außen alles getan, um für einen Nichtstuer gehalten zu werden, aber nicht für den Verfasser seiner Schrif-

146 Begriff d. Auserw. S. 12 c. cf.
147 Jen. VI. S. 153.
148 Jen. VI. S. 163 Anm.

ten. Der Leser hat also ein Buch in der Hand, bei dem der Autor völlig gleichgültig geworden ist, aber auch mit dem tieferen Sinn der Schrift hat er nur ganz indirekt zu tun. Das ist der höhere Grad der Indirektheit. Direkt genommen ist die Schrift voller Halbwahrheiten, so daß Kierkegaard in „Eine erste und letzte Erklärung" darum bittet, bei Zitation aus seinen pseudonymen Schriften „des respektiven pseudonymen Verfassers Namen zu zitieren, d. h. so zwischen uns zu teilen, daß die Äußerung weiblich dem Pseudonym und die Verantwortung bürgerlich mir gehört"[149].

Es steckt nämlich in den pseudonymen Schriften eine Duplizität, die der Verfasser anfangs selbst nicht in ihrer Bedeutung ganz durchschaute, die er aber mit wachsender Produktion immer mehr verstand[150]. Der Leser jedoch vermochte noch viel weniger durchzusehen und war darum doppelt von dieser Duplizität getroffen. Die pseudonymen Schriften haben nämlich eine geschlossene maieutische Anlage[151]. Der unbekannte Verfasser begibt sich voll und ganz auf den Standpunkt des Lesers, trägt seinem Geschmack und seinen Neigungen Rechnung, um im gegebenen Moment die religiös-ethische Entscheidungsfrage einzuführen. Der Leser aber kann kaum ahnen, daß alles das nur Anlage ist, was er für die Hauptsache hielt, Anlage um auf die Hauptsache aufmerksam machen zu können und zwar in einem Augenblick, wo er nicht mehr zurückweichen kann, sondern zu urteilen gezwungen ist. Die Schrift also, auf die allein der Leser wegen der Pseudonymität direkt verwiesen ist, beschäftigt sich ihrerseits mit dem Leser nur indirekt[152]. Die Duplizität aber liegt darin, daß Kierkegaard zugleich ästhetischer und religiöser Schriftsteller ist. Er folgt hier dem ersten Grundsatz der indirekten Methode; denn nach seiner Auffassung ist die „Christenheit" eine Sinnestäuschung, die Menschen bringen ihr Leben in ästhetischen Kategorien zu, nicht in religiösen. Dem Prinzip der personellen Annäherung folgend ist er also zunächst ästhetischer Schriftsteller.

Diese ästhetische Schriftstellerei bezeichnet Kierkegaard im Lichte des Ganzen betrachtet selbst als einen Betrug (Bedrag) — „doch im besonderen Sinne". „Man kann einen Menschen um das Wahre betrügen, und man kann, um an Vater Sokrates zu erinnern, einen in das Wahre hineinbetrügen.

---

149 Jen. VII. S. 302.

150 Kierkegaard hat diese Duplizität in ihrem tieferen Sinn erst auf der Höhe seines Schaffens (etwa um 1848/49) verstanden. Er spricht da von dem Anteil der Vorsehung an seinem Werk, worauf wir noch eingehend zu sprechen kommen.

151 Jen. X. S. 161: . . . die ganze Produktion ist . . . Mäeutik. usw.

152 Die Pseudonyme konnten unmöglich für wirkl. Verfassernamen gehalten werden, vgl. Const. Constantius, Nik. Botabene, Joh. Climacus, Anti-Climacus usw.

Ja, eigentlich kann man einen Menschen, der in einer Einbildung gefangen ist, nur auf eine einzige Weise in die Wahrheit hineinbringen: indem man ihn betrügt"[153]. Das aber ist hier die besondere Komplikation: Es muß ein schon Betrogener noch einmal betrogen werden, damit er von seinem ersten Betrug frei werde. Nicht einfach ein Unwissender soll belehrt werden, sondern ein „Eingebildeter". Kierkegaard vergleicht diese Aufgabe mit dem Reinigen eines Schriftblattes, auf dem die ursprüngliche Schrift durch eine andere verdeckt ist und nun mit ätzenden Mitteln hervorgeholt werden muß. „Betrügen" bedeutet also, „daß man nicht direkt mit dem anfängt, was man mitteilen will, sondern damit beginnt, die Einbildung des andern für gute Ware anzunehmen. Man beginnt also (———) nicht so: „ich bin Christ, Du bist kein Christ"; sondern so: „Du bist ein Christ, ich bin keiner". Oder man beginnt nicht so: „das ist Christentum, was ich verkündige und Du lebst in bloß ästhetischen Bestimmungen"; nein, man beginnt so: „wir wollen vom Ästhetischen reden". Der Betrug besteht darin, daß man so redet, um gerade zum Religiösen zu kommen"[154]. Kierkegaard hält sich als Dialektiker an Sokrates, der, wie er sagt, von Reflexion etwas verstand. Das Problem selbst ist nämlich das der Reflexion: „wie man Christ wird, wenn man schon so Christ ist"[156]. Die Wendung zu Sokrates erfährt eine entscheidende Einschränkung; unserm theologisch-metaphysischen Ansatz entsprechend heißt es: „Qualitativ sind es ganz andere Größen, mit denen hier gerechnet wird; formell kann ich Sokrates wohl meinen Lehrer nennen — während ich nur an einen geglaubt habe und glaube, an den Herrn Jesus Christus"[156]. In „Eine Nachschrift" aus dem Jahre 1850 sagt er über seine Taktik: „Meine Taktik war diese: „Mit Gottes Hilfe allem aufzubieten, um das klarzustellen, was in Wahrheit die Forderung des Christentums sei, ob dann auch ein einziger darauf eingehen wollte, ob auch ich selbst aufgeben müßte, Christ zu sein: was ich gegebenenfalls pflichtmäßig öffentlich bekannt hätte"[157]. Jedoch weiß Kierkegaard nicht nur um die Strenge, sondern auch um die Milde des Christentums. Er betont die Gnade und bezeichnet

---

153 Jen. X. S. 28.

154 Jen. X. S. 29: Ähnliches sagt er in „Eine Nachschrift" über seine Position Jen. X. S. 167: „Niemals habe ich so gekämpft, daß ich gesagt hätte: ich bin der wahre Christ, die andern sind keine Christen oder wohl gar Heuchler u. dergl. Nein, ich habe so gekämpft: ich weiß, was Christentum ist; wie unvollkommen ich als Christ bin, erkenne ich selbst — aber ich weiß, was Christentum ist. Und eine fruchtbare Erkenntnis hier zu gewinnen, scheint mir im Interesse jedes Menschen zu liegen, er sei nun Christ oder Nichtchrist, er beabsichtige das Christentum anzunehmen oder aufzugeben".

155 Jen. X. S. 31.

156 Ebda. S. 30.

157 Jen. X. S. 167.

es als eine Übertreibung, „wenn man allein die Forderung darstellt und die Gnade garnicht anbringt“[158].

Weil also Kierkegaard die Christenheit in ästhetischen Kategorien abgesunken sieht, darum beschreiben die pseudonymen ästhetischen Schriften einen Weg: „zurück vom Ästhetischen, damit man Christ wird“[159]. Immer wieder betont er, daß man das nicht „apologetisch“ erreichen könne, indem man den „Zauber des Ästhetischen“ verdamme. „Nein, laß das Ästhetische nur zum Wort kommen: und ernster, strenger Mann (denke daran: kannst du dich nicht demütigen, so fehlt dir der Ernst!), sei der verwunderte Zuhörer, der dasitzt und anhört, was jenen andern erfreut, den es noch mehr erfreut, daß Du ihm so zuhörst; vergiß aber dabei vor allem eines nicht: die stille Absicht, die du hast, das Religiöse zur Geltung zu bringen. Oder wenn du es vermagst, wohl, so stelle das Ästhetische selbst in seinem ganzen Zauber da; fessele womöglich den andern; stelle es mit der gerade ihn ansprechenden Art von Leidenschaft dar, ausgelassen für den Ausgelassenen, schwermütig für den Schwermütigen, witzig für den Witzigen usw. — vergiß aber vor allem eines nicht: die stille Absicht, die du hast, das Religiöse zur Geltung zu bringen. Tue das nur; fürchte dich nicht, es zu tun: denn wahrlich, es läßt sich tun in viel Furcht und Zittern“[160]. Martin Thust, der das pädagogische Problem deutlich erkannt hat, welches sich dahinter verbirgt: die Menschen in die Wahrheit hineinzubetrügen, glaubt, daß Kierkegaard damit auf etwas hingewiesen habe, „das über den engeren Rahmen der bloßen Erziehung hinaus den eigenartigen Fragenkreis der Seelsorge betrifft“[161]. Sofern Thust unter Seelsorge eine besondere Form pädagogischen Wirkens versteht (etwa Heilpädagogik), können wir dem voll zustimmen, wenn er aber damit die Wirksamkeit des Priesters in der Gemeinde meint, scheint uns dieser Hinweis fragwürdig. Denn Kierkegaard legt ja auf keine Unterscheidung soviel Wert, wie darauf, daß er ein Mensch ohne Autorität sei[162]. Man kann darin einen Versuch erblicken, die christliche Sendung des Laien für seine Zeit neu herauszustellen. Dabei sind natürlich die Schwierigkeiten zu beachten, die den Begriff „Laie“ aus dem protestantischen Raum erstehen, wo das hierarchische Prinzip stark entwertet ist, und damit eine scharfe Grenzziehung unmöglich scheint.

---

158 Ebda. S. 168.

159 Ebda. S. 30.

160 Jen. X. S. 21. Dieses Zitat charakterisiert die Methode so deutlich, daß wir nichts hinzusetzen brauchen. Sie ist kühn und gewagt, aber den „Ewigkeits-Ernst“ kann man ihr nicht absprechen.

161 „Der Dichter des Religiösen“ S. 11.

162 Kierkegaard hat so z. B. niemals Predigten herausgegeben, sondern immer nur „Reden“. „Eine Predigt setzt einen Priester (die Ordination) voraus; die christliche Rede kann ein gewöhnlicher Mensch sein“, Tgb. I. S. 313.

Aber die überaus häufige und nachdrückliche Betonung ohne Autorität zu sein (uden Myndighed)[163], läßt unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen den Gedanken zu, daß er gerade als geschulter Theologe die mögliche Sendung des Laienpriesters in Zeiten allgemeinen Tiefstandes des beamteten Klerus gesehen hat[164].

Zwar hat auch diese Erkenntnis im Leben Kierkegaards ihre Geschichte. Erst nach langem inneren Kampf versagte er sich, Pfarrer zu werden und nach mißglücktem Predigtversuch arbeitete er die Methode der Laienwirksamkeit für das Christentum immer deutlicher heraus. Nichts vermochte ihn daran zu hindern, seinen Weg bis zum Ende zurückzulegen, bis zum offenen Bruch mit der Staatskirche, die er in die allgemeine Sinnestäuschung hineingezogen sieht. Er will gleichsam in Analogie zum „Zeichen des Widerspruchs" seine äußere Existenz so paradox wie eben möglich gestalten, damit seine Mitteilung niemanden aus äußeren (ästhetischen) Gründen überzeugen sollte. „Meine Bestimmung scheint zu sein", sagt er schon im Tagebuch von 1843, „daß ich die Wahrheit vortragen soll, soweit ich sie entdecke, so, daß es geschieht durch gleichzeitige Vernichtung aller meiner möglichen Autorität. Indem ich so ohne Autorität bleibe, im höchsten Grad unzuverlässig in den Augen der Menschen, sage ich das Wahre und versetze sie dadurch in den Widerspruch, aus dem sie sich nur dadurch helfen können, daß sie die Wahrheit sich zueignen"[165]. Und noch im Jahre 1854 spricht er von diesem seinen „Priestertum" mit der Aufgabe Platz zu schaffen: „Ich bin nicht ein Apostel, der von Gott etwas bringt, und mit Autorität. Nein, ich diene Gott, aber ohne Autorität. Meine Aufgabe ist: Platz zu schaffen, daß Gott kommen kann. . . . . Meine Aufgabe ist nicht, befehlend Platz zu schaffen, sondern leidend Platz zu schaffen"[166].

Auch Kierkegaards ganzes philosophisches Schaffen in Frontstellung gegen die herrschende Philosophie seiner Zeit, will und darf nur aus seiner letzten Streberichtung verstanden werden: „Zurück vom System, vom Spekulativen usf., damit man Christ wird"[167]. Zu einem solchen Verständnis führt nur ein strenges Beachten seiner „Dialektik der Mitteilung". Wer z. B. Kierkegaard nur als reinen „Anti-Hegel" auffaßt, entdeckt in ihm einen „Systemphilosophen". Genau zugesehen kann solche Untersuchung nur bis Johannes Climacus reichen. Der entscheidende Einbruch in das „System" von religiöser Seite her ist dabei übersehen. Es ist so

---

163 „Und ich selbst habe von Anfang an eingeschärft und wieder und wieder stereotyp wiederholt" ich bin „ohne Autorität!" Jen. X. in „Eine Nachschrift". S. 167.

164 Im „Augenblick" wirft er sich geradezu mit aller Wucht auf den Klerus der dänischen Staatskirche, dessen sofortigen Bankerott er prophezeit, wenn ihm nur vorübergehend das Gehalt gesperrt würde: „will der Staat dem Christentum dienen, so streiche er die 1000 Besoldungen!" Jen. XII. S. 36.

165 Tgb. I. S. 188.

166 Tgb. II. S. 399.

167 Jen. X. S. 30. (Sperr. v. Verf.).

wie mit einem Uhrwerk, von dem man ein Gewicht abhebt und betrachtet. Inzwischen liegt alles andre still, oder im rasenden Pendelschlag stürzen die übrigen Gewichte, weil das Gegengewicht sie nicht hält[168]. Die Pseudonyme sind dem Gewichten vergleichbar, sie sind die „Unterregisseure", „Regisseurmarionetten", die kein Bewußtsein haben und somit ganz ihrem „Oberregisseur"[169] ausgeliefert sind, der im Dienste des Religiösen steht[170]. Der Oberregisseur steht nur und nur im Dienste des Religiösen, das ist sein Gesichtspunkt (Synspunktet).

Zum Erzieher gehört nicht nur das gesprochene Wort, sondern auch die Geste. Es kommt wesentlich darauf an, wie er vor seinen Zögling hintritt, wie er sich der Gestalt nach gibt. Auch das hat Kierkegaard sehr wohl bedacht, und so unmöglich es erscheinen mag, selbst hierin ist er seinen Grundprinzipien nachgekommen. Dem Prinzip der personellen Annäherung folgend benimmt er sich in der Öffentlichkeit wie ein Lebemann und Genießer und kommt seiner Zeit bis zum „Asphaltliteratentum" entgegen.

„Falls Kopenhagen je in seiner Meinung über jemand einig war, so war es über mich (das darf ich wohl sagen) einer Meinung: ich war ein Tagedieb, ein Müßiggänger, ein Flaneur, ein leichter Vogel, ein guter, vielleicht gar ein brillanter Kopf, witzig usf. — nur fehle es mir an allem und jeden „Ernst". Ich repräsentierte die Ironie der Weltlichkeit, den Lebensgenuß, den raffiniertesten Lebensgenuß — aber von „Ernst und Positivität" war keine Spur bei mir, dagegen war ich ungeheuer interessant und pikant"[171].

Aber hinter diesem Äußeren stand ein unerbittliches „Entweder-Oder", das Kierkegaard mit unheimlicher Beherrschtheit bei sich trug, „ja, wenn ihr wüßtet, mit wem ihr es zu tun habt, wer dieser Flaneur ist"[172]! So dachte er in seinem Innern, bis seine Zeit gekommen war. Mit voller Absicht und Bewußtheit läßt er dann sich zum Gelächter und Spott „eines hochgeehrten, gebildeten Publikums" machen, indem er gerade die Asphaltpresse, zu deren pikantesten Mitarbeitern er gehört hatte, dazu veranlaßt, über ihn herzufallen"[173]. Also

168 Wir denken hier besonders an „Kierkegaards Folgen" von A. Dempf.

169 Vgl. M. Thust, „Der Dichter des Religiösen" S. 26. „Diese Regisseurmarionetten sind Kierkegaards Pseudonyme; er ist selbst der Oberregisseur, d. m. relig. Hintergedanken jedes Pseudonym an seinen Platz stellt, um ein religiös-neutrales Stück zu spielen".

170 Jen. X. S. 35.

171 Jen. X. S. 42.

172 Jen. X. S. 38.

173 „Ich hatte nun ausgerechnet, daß das Verhältnis dialektisch richtig werden würde, um wieder indirekte Mitteilung zu ermöglichen. Während ich mich einzig und allein mit der Abfassung religiöser Schriften beschäftigte, durfte ich auf eine negative Unterstützung durch diese täglichen Ergüsse der Pöbelhaftigkeit rechnen, da diese schon dafür sorgen würden, daß die religiöse Mitteilung nicht allzu direkt würde oder mir allzu direkt Anhänger schaffte". Jen. X. S. 42.

auch hierin kam es Kierkegaard auf die Brechung aller Direktheit an, noch mehr, er suchte „das Kostüm" aller wahren religiösen Lehrer anzuziehen, die er im Jenseits als seine Richter erwartete. Als Verfasser der religiösen Schriften mußte er sich in die Mitteilung mit hineinnehmen. Hier also verwirklicht Kierkegaard die zweite Weise indirekter Mitteilung. Er zeichnet verantwortlich für die religiösen Schriften und tut gleichzeitig alles, um sich mit der Welt zu entzweien, um in seiner Weise ein „Zeichen des Widerspruchs" zu werden, sofern ein Vergleich dieser Art überhaupt statthaft ist. Er hätte sicherlich als religiöser Schriftsteller seinen Erfolg erzielen, eine Gemeinde finden können. Aber das würde Unmittelbarkeit, Direktheit bedeutet haben. Er sucht nur den Einzelnen, der irgendwo in der Welt sein Leser ist, d.h. sich unbekümmert um alles Äußere und Weltliche in Innerlichkeit entscheidet, „jener Einzelne, den ich mit Freude und Dank meinen Leser nenne"[174]. Der wesentlich Religiöse wird immer von dem „spezifisch Bösen seiner Zeit" getroffen, das sich hinter der Macht von Kaisern, Königen, Päpsten und Bischöfen verstecken kann, das nun aber durch die Menge verkörpert wird. Darum glaubte Kierkegaard sich dem Angriff und der Verfolgung der Menge ausliefern zu müssen. Indem er das Prinzip der personellen Annäherung fallen läßt, geht er zum Prinzip des personalen Distanz-Verhaltens über, indem er direkt und religiös spricht und sich gleichzeitig dem niedrigen und schmutzigen Wasser des „Corsaren" entgegenstellt. Das brachte ihm sein „Kostüm" ein. Nicht also, um in feierlicher Geste ein Opfer zu werden, wagte der große Däne den Schritt in Lächerlichkeit und Verspottung, sondern aus Methode. „Das Kostüm war richtig. (Costümet var rigtigt). In einer höhnischen Zeit (. . .) muß der religiöse Schriftsteller um Gottes willen dafür sorgen, daß er mehr als jedermann sonst verlacht wird. Ist die Menge der Träger des Bösen, so muß der religiöse Schriftsteller um Gottes willen dafür sorgen, daß er Gegenstand ihrer Verfolgung wird und in dieser Beziehung in die vorderste Reihe kommt"[175]. Kierkegaard ist das Kostüm voll und ganz gelungen. Verspottet und verlacht schreibt er seine religiösen Schriften, deren Direktheit er nur noch dann, wenn ihm sein personales Distanz-verhalten nicht mehr zu genügen scheint, durch kleinere ästhetische Abhandlungen zu unterbrechen sucht, so noch einmal eindeutig 1848 mit seinem Artikel im „Fædreland" über „Die Krisis und die Krisis im Leben einer Schauspielerin"[176]. In einer Tagebuchnotiz sagt er dazu: „Es war doch ein wahres Glück, daß ich mich ent-

---

174 „Ich wende mich an den einzelnen, an jeden einzelnen, oder an jeden als einzelnen". (Jen. XI. S. 76).
175 Jen. X. S. 43 S.V. XIII. S. 593.
176 Tgb. I. S. 403.

schloß, jenen kleinen Artikel herauszugeben — und dadurch mir selbst treu zu bleiben bis zum letzten, damit mein Leben nicht schade, anstatt zu nützen"[177]. Denn vielleicht hätte man ihn sonst noch mal als „eine Art Apostel" dargestellt, was „eine entsetzlich leichtsinnige Begriffsverwirrung bedeuten würde". Zugleich aber bedeutet dieser Artikel einen Abschluß der maieutischen Anlage. Von hier ab verläßt Kierkegaard das Prinzip der personellen Annäherung, verläßt die indirekte Mitteilung in der Duplizität von Ästhetischem und Religiösem, um „direkt im Charakter aufzutreten als der, der der Sache des Christentums dienen gewollt hat und will"[178].

So erhält die indirekte Methode ihren Schlußstein durch das direkte Zeugen. Nach rückwärts gesehen wird dadurch die Wirkung der indirekten Methode ungeheuerlich gesteigert. „In der Christenheit kann ganz richtig das Maieutische zu gebrauchen sein, just weil die meisten eigentlich in der Einbildung lebten, Christen zu sein. Aber da das Christentum doch Christentum ist, so muß der Maieutiker der Zeuge werden"[179]. Kierkegaard hat den Umbruch seiner Methode aus Gottes Hand erfahren. Den ganzen Umständen nach ist dieses Geschehen fast mit dem Augenblick der Gnade in Pascals Leben zu vergleichen, von dem das „Memorial" kündet. „Am Sonntag, den 18. morgens, hatte ich zu Gott gebetet: daß etwas Neues geboren werden möchte in mir (ich weiß selber nicht, wie ich darauf kam), ferner nötigte der Gedanke sich mir auf, daß, wie Eltern ihre Kinder erziehen und zuletzt sie zur Konfirmation führen, so sei dieses nun meine Konfirmation, zu der Gott mich führe. / Auch dieses ist auf eine Weise geschehen. Es ist etwas Neues in mir geboren; denn ich verstehe meine Schriftstelleraufgabe anders, sie ist nun ganz anders geweiht, direkt Religiösität zu verbreiten. Und die Konfirmation habe ich auch empfangen, so steht es für mich"[180].

Kierkegaard hat damit die letzte Gewißheit für das erhalten, was er schon seit Jahren als Forderung auf sich zukommen sah. Er begreift die direkte Mitteilung unmittelbar als Auftrag Gottes, und es ist geradezu These, daß direkte Mitteilung nur als direkter Auftrag gerechtfertigt sein kann. Die Entwicklung des Maieutikers zum „Zeugen" erfolgt aus dem Gefühl wachsender Unzulänglichkeit des „nur" Veranlassens; denn die Mäeutik ruht in menschlicher Klugheit. Damit ist ihre Grenze eindeutig bestimmt[181]. Die Verantwor-

177 Tgb. I. S. 401.
178 Tgb. I. S. 407.
179 Tgb. I. S. 407.
180 Tgb. II. S. 258.
181 „Zuletzt wird der Maieutiker auch nicht die Verantwortung aushalten können, denn das Maieutische ist doch immer ein in menschlicher Klugheit Ruhendes, wenn es auch noch so sehr geheiligt ist und geweiht in Furcht

tung für das, was man veranlaßt hat, kann dabei so groß werden, daß es vermessen wird, sie ganz Gott zu überlassen. Dann also ist schon aus der Sache heraus, also ethisch, das Zeugnisgeben verlangt. Aber wie und wann das geschehen muß, ist sehr schwierig zu bestimmen. Am eindeutigsten ist diese Forderung, wenn sie religiös empfunden wird, direkt von Gott gestellt ist. Für Kierkegaard bleibt gegenüber dem Sinnesbetrug „Christenheit" die Maieutik und Unkenntlichkeit ein „Maximum" dessen, was man tun kann. Das Zeugen aber untersteht direkt dem Gebot der Stunde; wenn etwa die Kirche in ihrer Verkündigung versagt, d. h. etwas Wesentliches vom Christentum ausläßt (Nachfolge, Absterben, Wiedergeburt), „so sind wir in der Christenheit nicht Christen und hier muß in Richtung auf Kenntlichkeit vorgegangen werden"[182]. Vom Zeugen her „in direkter Kenntlichkeit" wird das Mäeutische von Kierkegaard als „das Niederste" und in seinem Wegcharakter als seine eigene Erziehung bewertet und erkannt[183]. Erziehung, um die er gebetet hat und die ihm mit all ihren „Plagen" gewährt wurde[184].

Es ist ja bezeichnend, daß man Kierkegaards Lebens- und Weltanschauung aus seinen Gebeten entwickeln könnte, die er vor seinen Reden, vor einzelnen Kapiteln seiner Bücher und zwischen Tagebuchnotizen bringt[185]. Das Gebet drückt ja die intime Zwiesprache mit Gott aus. Niemals beruft sich Kierkegaard auf sich selbst, wenn nach seiner Lebensaufgabe gefragt ist. Er hat göttlichen Auftrag, der Geist hat sich ihm bezeugt. Er soll nicht direkt, sondern indirekt lehren, daß der Mensch vor Gott nichts ist, sagt er 1847 in einer Tagebuchbemerkung. „Um das zu können, werde ich beständig selbst in der Unterweisung durch Gott gehalten, der, wenn es nötig wird, auf der Stelle mich von neuem zu verstehen beginnen läßt, was ich, was ein Mensch für ihn ist"[186]. Zwar bemerkt Kierkegaard, daß sein Verhältnis niemals unmittelbar zu Gott verstanden werden könne, es sei vielmehr „ein Reflexionsverhältnis, Innerlichkeit in der Reflexion", wie denn überhaupt Reflexion meine Individualitätsbestimmung ist — daher ich auch beim Beten meine Stärke im Danken habe"[187].

---

und Zittern. Gott wird dem Maieutiker zu mächtig und so ist der Maieutiker ein Zeuge, nur darin verschieden von dem unmittelbaren Zeugen, daß er durch das Werden hindurchgegangen ist". (Tgb. I. S. 407).

182 Tgb. II. S. 280.

183 Ebda.: „Das Meine ist das Niederste in direkter Kenntlichkeit: Daß das Ganze meine eigene Erziehung ist".

184 Ebda. Vgl. S. 281.

185 So konnte sich H. Schreiner in seiner „Pädagogik aus dem Glauben" (Schwerin 1931) damit begnügen, ein Gebet aus der „Einübung" abzudrucken, darin die Grundhaltung Kgd. voll und ganz aufgefangen ist.

186 Tgb. I. S. 354.

187 Jen. X. S. 49.

In diesem Danken aber drückt sich zugleich immer das aus, was er erfleht hat und in diesem Flehen und Danken spürt man seine ganze Leidenschaft zum Dialog. Seine Gebete haben mit „Betrachtung" nichts zu tun. Wie Sokrates sich vorstellte, im Schattenreiche sein Fragen noch fortsetzen zu dürfen, so muß man Kierkegaard zuweisen, daß er als höchstes Glück nicht die visio beatifica erhoffte, sondern den dialogus beatificus, von dem seine leidenschaftlichen Gebete eine Vorahnung geben, schließlich aber seine von ihm selbst gewünschte Grabinschrift beredten Ausdruck gibt[188].

Seine Schriftstellerei ist eine Pflichtarbeit im Dienste Gottes, die ständig den Dialog mit Gott sucht und braucht. Die Stimme Gottes hört er gleichsam zu sich sprechen: „wie ein Lehrer mit einem Kinde redet und zu ihm sagt: „Halte jetzt nur die Feder ordentlich und schreibe jeden Buchstaben mit gleicher Sorgfalt"[189]. So schrieb dann der große Däne, nicht zur Befriedigung seiner menschlichen Wünsche, aus Dichter- oder Denkerleidenschaft, sondern sein Werk war „Gottesdienst" (Gudsdyrkelse)[190] in Gottesfurcht („in Furcht und Zittern"). Er ließ sich von Gott helfen, aber seine Hilfe verspürte er unmittelbar nicht. Erst nachher wurden ihm die Zusammenhänge klar, die eine so wunderbare Einheit lieferten, daß er sagen konnte, er habe weiter nichts zu tun gehabt, „als jeden Tag ein bestimmtes Stück aus einem gedruckten Buch abzuschreiben"[191]. Es wäre aber „eine Verleugnung Gottes", sagt Kierkegaard, wenn man dieses nachherige Verständnis eine Leistung der Reflexion nennen wollte. „Nein um der Wahrheit die Ehre zu geben, ich muß sagen: ich kann das Ganze nicht verstehen, gerade weil ich das Ganze bis aufs Kleinste und Unbedeutendste verstehen kann; nicht verstehen kann ich gerade das, daß ich es jetzt verstehen kann und doch keineswegs sagen darf, daß ich im Augenblick des Beginnens ein so genaues Verständnis gehabt hätte, da ich es doch bin, der das Ganze ausgeführt und jeden Schritt mit Reflexion getan habe"[192]. Kierkegaard versuchte den Anteil der Vorsehung an seiner schriftstellerischen Tätigkeit also zum Ausdruck zu bringen: „Die Vorsehung hat mich erzogen und meine Erziehung durch die Vorsehung reflektierte sich in dem Verlauf meines schriftstellerischen Schaffens" (det

188 „Noch eine kleine Zeit, dann ist's gewonnen, dann ist der ganze Streit mit eins verronnen. Dann geh zur Ruh ich ein im Rosensaale und spreche Jesum mein viel tausend Male". „Jesum tale" heißt es im Dänischen.

189 Jen. X. S. 48.

190 Dieses Wort ist zwar stark abgenutzt und nur eine Hülse noch. Hier ist es in seinem ursprünglichen Sinn, als ein Leben im ausgesprochenen Dienste Gottes verstanden. Wir sind auch hier geneigt, vom Priestertum des Laien zu sprechen.

191 Jen. X. S. 51.

192 Ebda. S. 51.

er Styrelsen, der har opdraget mig, og Opdragelsen er reflekteret i Produktivitetens Proces)[193]. Von hierher gesehen steht auch der ästhetische Betrug in einem ganz anderen Licht, es galt „eine notwendige Ausleerung" zu vollziehen, damit das andere zur vollen Geltung kommen konnte. Das Religiöse war also vom ersten Augenblick zur Stelle, hatte Übermacht, aber auch die Geduld, den Dichter ausreden zu lassen. Im ästhetischen „Kostüm" trat Kierkegaard als „Spion" auf, „der selbst der strengsten Aufsicht unterstellt ist, während er durch die Ausspionierung aller Mißlichkeiten, Sinnestäuschungen und verdächtigen Erscheinungen Aufsicht führt"[194]. Oder wie er an anderer Stelle sagt: „ich bin nicht ohne Kenntnis dessen, was in der Zeit gärt, ich folge mit, wenn auch in einer Sonderkajüte"[195]. Kierkegaard mußte dieses Leben im Spiongewande oder in der Kajüte als Fessel empfinden, da die Weite seines Geistes eine Beschränkung nicht ertrug. Er ist dennoch auf diese Beschränkung eingegangen, die er als „das innerliche Leid" bezeichnete, das mit dem Christwerden verbunden ist. Aber es war ein seliges Leid, denn hätte er nicht im Gehorsam zu Gott gearbeitet, seine Genialität hätte ihn selber erdrückt. Das sagt er mit aller Offenheit, und er hat das Recht dazu. Er fügt aber später hinzu, dieser Gehorsam hätte seinem Selbst wie auch seiner Sache in einer Weise zum Besten gedient, „daß ich (wenn man die geistige Begabung mit einem Saitenspiel vergleichen will) nicht nur nicht verstimmt wurde, sondern eine Saite mehr auf mein Instrument bekam — als Frucht der vollständigeren Erziehung in der Christlichen Existenz"[196]. So verwirklichte die Vorsehung an ihm das Thema einer seiner „Erbaulichen Reden"[197]: „Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen".

Sören Kierkegaard kann „seinen Dichter" über sich sagen lassen, was ein anderer Mensch nicht wagen dürfte, ohne hochmütig zu sein:

„Er diente der Sache des Christentums, und darauf war sein Leben von Kind auf wunderlich angelegt. So vollendete er das Werk der Reflexion, das Christentum, das Christwerden ganz und gar in Reflexion zu setzen. Seines Herzens Reinheit war, nur Eines zu wollen. Der Vorwurf seiner Zeit gegen ihn, daß er nicht feilschen, nicht nachlassen wollte, ist gerade die Lobrede der Folgezeit über ihn: er feilschte nicht, gab nicht nach. Das großartige Werk betörte ihn aber nicht; während er dialektisch als Schriftsteller über das Ganze hinschaute, verstand er christlich, daß das Ganze für ihn die eigene Erziehung im Christentum bedeutete. Den dialektischen Bau, den er aufführte, dessen einzelne Teile bereits

[193] Ebda. S. 52 S.V. XIII. S. 602.
[194] Jen. X. S. 62.
[195] Begriff d. Auserw. S. 102.
[196] Jen. X. S. 65.
[197] Jen. IV. S. 176.

Werke sind, konnte er keinem Menschen zueignen, noch weniger wollte er ihn sich selbst zueignen; wenn irgendjemand, so hätte er ihn der Vorsehung zueignen müssen. Ihr aber war dieser Bau ja ohnedies Tag um Tag und Jahr um Jahr von dem Autor zugeeignet, welcher historisch an einer tödlichen Krankheit starb, dichterisch aber an der Sehnsucht nach der Ewigkeit, — um fortan nichts anderes zu tun, als ununterbrochen Gott zu danken"[198].

In den vorstehenden Ausführungen hat die Konkretion schon ein neues drittes und abschließendes Prinzip der indirekten Methode deutlich gemacht. Nachdem alle Rangunterschiede zwischen den Menschen entwertet sind zur völligen Gleichheit vor Gott und es nur noch ein Mitschülersein gibt, fordert dieses dritte Prinzip das Bewußtsein und bewußte Sich-gründen in den einen Lehrer und Meister, Christus. Dieses prinzipium ist Grund (Begründung und Urgrund) der Indirektheit sowohl wie der Direktheit des erzieherischen Verhaltens. Sucht ein Erzieher mit seinen menschlichen Kräften andere Menschen zu bestimmen, zu prägen, ist ihm „Dialektik der Mitteilung" Gebot, muß seine Methode indirekt sein. Jede Anwendung von Direktheit muß Auftrag sein, den er weder aus dem Verhältnis Mensch zu Mensch noch Christ zu Christ gewinnen kann. Direktheit verlangt eine Verlagerung der Dialektik aus dem Verhältnis Erzieher-Zögling in das Verhältnis Erzieher-Gott. Im selben Augenblick ist dann der „Erzieher" selber Zögling und der einzige Erzieher ist Gott. Dieses Verhältnis ist dialektisch insofern, als man auch Gottes Willen vornehmlich indirekt erfährt und der „Erzieher" muß sich durch solche Indirektheit führen lassen. Seinerseits kann er nur das eine versuchen, diese Dialektik in einen Dialog zu verwandeln, was Glauben und Gottvertrauen verlangt. Das letzte aber liegt nicht in seiner Mächtigkeit, weil es Gnade ist. So gilt auch für den Erzieher im absoluten Sinne das alte sine gratia nulla salus. Denn der einzige und eigentliche Lehrer, dem alles überlassen sein muß, der alle erzieht und durch den allein der „Erzieher", wenn er das richtige Gottesverhältnis hat, zur wesentlichen Erziehung Kraft und Vollmacht erhalten kann, ist Christus. Ihn feiert Anti-Climacus als den Erzieher, der „Von der Hoheit alle zu sich ziehen will"[199]. Kierkegaard weiß sich in diese Schule genommen: „Ich bin der, der selbst erzogen wurde, oder: wenn und je nachdem die Erziehung auf mich drückt, drücke ich wieder auf die Zeit. So stellt meine Schriftstellerei dar, wie man zum Christen erzogen wird. Ich aber bin nicht Lehrer, nur Mitschüler"[200].

---

198 Jen. X. S. 73.
199 Jen. IX. Schlußkapitel „Christliche Entwicklungen".
200 Jen. X. S. 53.

So betrachtet er sich selbst sogar „am liebsten als Leser seiner Schriften, nicht als Verfasser“[201]. Als Schüler weiß er sich erzogen, aber keinesfalls so, daß er in irgendeinem Lebensalter „einer Erziehung und Entwicklung nicht mehr bedürfe“[202]. In seinem Tagebuch von 1849 ist dasselbe noch einmal anders ausgedrückt: „Auf meine schriftstellerische Wirksamkeit könnte ich das Wort Johannes des Täufers anwenden: Ich bin eine Stimme. Um die Verwechslung zu verhindern, daß ich selbst für das Außerordentliche gehalten werden soll, nehme ich beständig mich selber zurück. Doch nehme ich mich beständig bloß so zurück, daß ich ja zu dem Streben mich bekenne. So bin ich wie eine Stimme, aber habe beständig einen Zuhörer mehr als die Redner im allgemeinen haben: mich selbst“[203].

Dieses Mitschülertum, das den Erzieher also wesentlich ausmacht, haben wir schon früher erwähnt. Hier hat es seine spezifische Deutung im Hinblick auf den einzigen Lehrer und Erzieher bekommen, auf Gott, Christus. Wir wollen dieses wesentliche Moment der dialektischen Pädagogik das Prinzip personaler Begnadung[204] nennen. Bei unserm Exkurs über Augustinus werden wir diesem Prinzip weiteres Verständnis abgewinnen, sodaß wir uns hier ein besonderes Eingehen auf das an sich deutliche Problem sparen können.

— — — — —

Wir möchten nun eine kurze Zusammenfassung von Gedanken Kierkegaards über das Erziehungsproblem im engeren konkreten Sinne folgen lassen, um so den Ring zu schließen, den wir mit der Darstellung des pädagogischen Ansatzes und seiner lebendigen Konkretion sich runden sahen. „Unserer Zeit fehlt, wenn ich mein Urteil über sie in einem Wort aussprechen soll, die religiöse Erziehung“[205], sagt er in seinem Bericht über die Schriftstellerwirksamkeit. Wir finden zu diesem Problem im letzten Kapitel des „Buches Adler“[206] eine eingehende Stellungnahme, die zugleich den Beweis dafür erbringt, daß offenbar die Anschauung Kierkegaards dahin strebte, „die indirekte Mitteilung dem Gedanken der Erziehung einzuordnen“[207]. Was er dort sagt, geht wieder von seiner

201 Ebda. S. 166.
202 Ebda. S. 166.
203 Tagb. II. S. 121.
204 Für den Christen ist diese personale Begnadung zugleich suprapersonales Erfülltsein durch Christus. Ihn werden wir bei Augustinus als den „inneren Lehrer“ wiederfinden.
205 Jen. X. S. 53.
206 Findet sich im I. Teil der Sammlung „Begriff d. Auserwählten“ (Haecker).
207 W. Ruttenbeck: Sören Kierkegaard, der christl. Denker u. s. Werk S. 130 (Berlin u. Frkf./Oder 1929).

Situationsbestimmung aus: „die Christenheit als Fiktion ohne Ende". „Diese fingierten Christen erziehen also wieder ihre Kinder im Christentum; wie wird nun die nächste Generation aussehen"[208]? Diese Frage ist schon eine Antwort. Die Größe der Sinnestäuschung ist garnicht abzusehen, weil eine Fiktion die andere treibt. Wir haben gesehen, daß Kierkegaard dagegen nur die indirekte Methode als angemessen betrachtet. Erschwerend kommt hinzu, daß die Erziehung als solche seiner Ansicht nach in ihrer vollen Wortbedeutung von der Zeit nicht mehr erfaßt wird. Der Begriff Erziehung sei nämlich, „zum mindesten im Sinne des Altertums, mehr und mehr aus der Rede und dem Leben der Menschen"[209] verschwunden. Anstelle der Erziehung ist der Unterricht getreten, und man glaubt, wenn ein Kind Sprache, Mathematik und Religion gelernt hat, könne es sich selber erziehen. „Das ist nun freilich zu jeder Zeit und in jedem Land ein großes Mißverständnis, aber es wird besonders verderblich in der Christenheit"[210]. Der Unterricht will ja gleichsam in einer vorher bestimmten Zeit der Jugend „Wissen" und überhaupt „Etwas" vermitteln, von dem man sich gar bald „handgreiflich" überzeugen kann. Demgegenüber betont Kierkegaard: „Die formale Bildung, die ethische Bildung des Charakters, ist nicht solcher Art und fordert doch viel Zeit und viel Fleiß"[211].

So kommt er zu einem „Entweder-Oder" besonders für die Religionspädagogik, die einen Menschen nicht direkt um das Christentum narrt, sondern die Gewähr für ein wirkliches Christ-werden bietet „entweder muß man ihn (den Menschen) von seiner frühesten Kindheit an, und solange er unter Vormundschaft ist, von jedem Verhältnis zum Christentum fernhalten, ihn aufwachsen lassen ohne irgendwelche christlichen Kenntnisse, damit er dann in einem reiferen Alter einen entscheidenden Eindruck vom Christentum bekommen und selber wählen kann; oder die Eltern müssen die Verantwortung übernehmen, ihm von seiner frühesten Kindheit an durch eine strenge christliche Erziehung einen entscheidenden Eindruck vom Christlichen beizubringen"[212].

Zum Verständnis dieser entscheidenden Thesen zur Religionspädagogik muß man die Trinitätslehre Kierkegaards in ihrer Bedeutung für die Existenz des Menschen beachten[213].

208 Begr. d. Auserwählten S. 260.
209 Begr. d. Auserwählten S. 260.
210 Ebda. S. 261.
211 Ebda. S. 260.
212 Begr. d. Auserw. S. 261.
213 Wir haben es also nicht mit psychologischen Gedanken zu tun, sondern mit theologischen, die nur auf dem Hintergrunde der protestantischen Theologie gelten. Für den Katholiken liegt hier eine völlige Entwertung der Sakramente vor, im übrigen sind natürlich diese Gedanken auch für ihn zum mindesten beachtlich.

Das Gottesverhältnis des Menschen „beginnt mit dem Vater ohne einen Mittler. Dieses ist eben das Kindliche, denn für das Kind ist nichts zu hoch, das Kind sagt Du zum Kaiser ganz ebenso wie zu dem Kindermädchen, und das Kind findet es ganz direkt in der Ordnung, daß Gott sein Vater ist“[214]. Kierkegaard denkt also garnicht daran, das Kind „entweder“ ohne jedes religiöse Leben, ohne religiöse „Erziehung“ gleichsam heidnisch aufwachsen zu lassen. Dem Prinzip der personellen Annäherung auch hier folgend, allerdings viel positiver, geht er vom Gottesverhältnis des Kindes aus. Das Christentum ist ihm vielleicht (!), in Hinblick auf das Unentwickelte im jungen Menschen, nicht adäquat. „Als die Zeit erfüllt war“, in der Reife der Menschheit kam das Christentum in die Welt. Muß nicht auch die Reife des einzelnen Menschen gegeben sein, um wahrhaft mit dem Christ-werden beginnen zu können?

Das Kind hat ein Verhältnis zu Gott wie zu einem Vater, es kann sich Gott auch nur als seinen Vater denken. „Aber wenn ein Mensch zu einem gewissen Punkt der Reife gekommen ist, so ist Gott ihm unendlich Erhabenheit geworden, als daß er ihn so ohne weiteres Vater nennen dürfte, wenn das nicht eine bloße Redensart werden soll. Gott ist in einem gewissen Sinne derselben Meinung. / Hier ist es, wo Gott hinweist auf den Sohn, auf den Mittler . . . Der Mittler ist zugleich das Vorbild . . . Indessen hat das Vorbild eine andere Seite, von der es zu sehen ist, es ist zugleich der „Versöhner“. . . doch muß die „Versöhnung“ nicht „das Vorbild verdrängen; das Vorbild ist, bleibt da, mit der Forderung, daß danach gestrebt werden soll / so weist das Vorbild wieder von sich (gleich wie der Vater zum Mittler wies) zum „Geist“ als sagte er „ohne weiteres kannst Du nicht mit diesem Streben beginnen, das würde sogar, wie Du selber fühlst, Vermessenheit sein . . . Nein, Du mußt einen Geist zur Hilfe haben. / Also ist es nicht der Geist, der zum Sohne führt und der Sohn, der zum Vater führt, nein, es ist der Vater, der auf den Sohn weist, der Sohn, der auf den Geist weist, und erst dann ist es wiederum der Geist, der zum Sohne führt, und der Sohn, der zum Vater führt“[215].

Die religiöse Erziehung denkt sich Kierkegaard also in einer gewissen Analogie zur Erziehung der Menschheit durch Gott. So wie sich Gott den Menschen (im Alten Bunde) zunächst als Vater (Schöpfer-Gott) kundtat und in der Reifezeit der Menschheit seinen Sohn offenbarte und dieser dann den hl. Geist sandte, so soll auch der Mensch, „phylogenetisch“ gleichsam zunächst dem Vatergott zugeführt werden, um an seiner Hand zu reifen für die personale Entscheidungsforderung durch den Sohn, um dann im hl. Geist in seiner Entscheidung befestigt zu werden. Das ist für Kierkegaard

[214] Tgb. II. S. 309.
[215] Tgb. II. S. 312 ff.

der Weg der Erziehung „Heilsgeschichte“[216], und jeder Mensch muß nach ihm für sich den Weg der Menschheit zur Erlösung noch einmal gehen. „Indem nun die Geschichte des Geschlechts vorwärts schreitet, beginnt das Individuum beständig von vorn (denn es ist es selbst und das Geschlecht), und in ihm die Geschichte des Geschlechts“[217]. Die personale Entscheidung ist aber in einer Christenheit der Sinnestäuschung auf das Höchste gefährdet. Denn wer kann christliche Erziehung garantieren, wenn alle mehr oder weniger in einem Pseudochristentum befangen sind? „Christ sein, weil man von christlichen Eltern geboren ist, ist der Grund-Sinnesbetrug, aus dem eine Menge anderer deriviert sind“[218]. Selbst dann, wenn eine strengchristliche Erziehung gewährleistet ist, so daß also das Kind bereits „einen entscheidenden Eindruck vom Christlichen bekommen hat“[219], weil die Eltern vielleicht ein religiöses Leben führen und dem Kinde ein „Sichbeugen unter mächtige und tägliche Eindrücke des Ethischen und des Religiösen“[220] abzugewinnen vermögen, selbst dann kann Kierkegaard nur von einer „Voraussetzung“ sprechen, und er warnt vor dem Fehlschluß: „seine Eltern waren fromme Christen, ergo ist er ein Christ[221]. Noch fehlt nämlich die qualitative Entscheidung, die keine auch noch so strenge Erziehung erreichen kann, obwohl dann ja „menschlich gesprochen getan, was getan werden kann“[222]. Hier ist eigentlich die Pädagogik ad absurdum geführt. Ihre Ohnmacht in Hinblick auf die geforderte religiös-christliche Entscheidung, ist eindeutig vorgegeben. Denn gerade diese muß ja der Mensch in Innerlichkeit, d. h. allein

---

216 Für den Katholiken hat die Heilsgeschichte ihren entscheidenden Einsatz in der Heilswirklichkeit des Sakramentes, in der, das „additve Continuum“ der Geschichtszeit mit dem Ewigen zur Einheit des Mysteriums verbunden als qualitativer Augenblick sich ständig darbietet — die Heilsgeschichte als Gegenwart — Darum hat der Augenblick diesmal vom Katholizismus her eine viel stärkere Bedeutung als bei Kierkegaard, denn in der gegenwärtigen Heils wirklichkeit des Sakramentes ist das bloß Historische der „Heils geschichte“ ein Verschwindendes geworden. Dennoch hat die Kirche von jeher ein gutes Gespür für die Bedeutung der personalen Entscheidung gehabt, indem sie z. B. die Getauften in der urchristlichen Zeit erst zum Mysterium zuließ, sofern ihre religiöse „Reife“ nach menschlichem Ermessen gegeben schien. Wenn auch die Bedeutung der Frühkommunion in keiner Weise bestritten werden kann, so muß man doch auf den Ernst der Problematik hinweisen, der damit gegeben ist, daß viele Menschen zum Sakramentenempfang zugelassen werden, die, nicht im biologischen und psychologischen Sinne, sondern im spezifisch christlichen Sinne die „Reife“ noch nicht erlangt haben.

217 Jen. V. S. 23.

218 Begr. des Auserw. S. 263.

219 Ebda. S. 269.

220 Ebda. S. 269.

221 Ebda. S. 271: „Denn die strenge, christliche Erziehung ist eine Voraussetzung, und eine solche, in die er hineinwachsen muß, um sie recht zu übernehmen“. (ebda. S. 270).

222 Ebda. S. 271.

vor dem Forum der Sozietät seines Selbst fällen. „Ob es nun ein reiner Sinnesbetrug ist, daß ein Mensch sich einbildet, ein Christ zu sein, oder ob er durch eine strenge, christliche Erziehung einen entscheidenden Eindruck vom Christlichen bekommen hat — es gilt gleich voll für beide: Christ zu werden“[223]. Man kann einen Menschen nicht „zu etwas“ machen, es können allenfalls Voraussetzungen geschaffen werden.

Der entscheidende Akt bleibt also Forderung seines freien Selbst und vielleicht darüber hinaus das Werk der mitwirkenden Gnade. Denn gerade in dieser Beziehung gibt es nicht den „Autodidakten“, wie Kierkegaard im Tagebuch von 1850 bemerkt, „eine weibische Manier“, ihn spielen zu wollen, „wenn da gleichzeitig ein so ausgezeichneter Erzieher und Lehrer lebt wie unser Herr, an dem er sich wenden kann“[224]. „Der Mensch muß einmal entscheidend handeln, da wohnt dann auf der Stelle der Lehrer“[225]. Aber auch dann und nur dann ist der Lehrer da, ist man wirklich in die Schule getan.

Wir erkannten als wichtigsten Angelpunkt im pädagogischen Ansatz Kierkegaards die Freiheit. Einmal muß die Freiheit von Seiten des Erziehers unbedingt respektiert werden und zum anderen muß sich der einzelne Mensch als Träger dieser Freiheit bewähren. In dieser doppelten Hinsicht wird sie darum auch für die konkreten Bemerkungen zur Pädagogik die Basis, von der aus Kierkegaard urteilt. „Das Ungeheure, das einem Menschen eingeräumt ist, ist: Die Wahl, die Freiheit“[226]. Sie ist dem Menschen vor aller Beeinflussung jeder Art auch der noch so gut und schlecht gemeinten Erziehung eingeräumt: Die Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit zu sein.

Im „Begriff der Angst“ gibt Vigilius Haufniensis zu dem mit der Freiheit sehr verwandten Problem der Aufgeschlossenheit und Verschlossenheit einige pädagogische Anmerkungen, die noch unsere Aufmerksamkeit verdienen. Er spricht davon, daß der Erzieher alles tun müsse, um das heranwachsende Kind, vor der „dämonischen“ Verschlossenheit zu bewahren, weil aus ihr die Sünde hervorbreche[227]:

„In äußerer Beziehung ist es leicht zu beurteilen, wann man ein Kind allein gehen lassen darf; nicht so in Beziehung auf das Geistige. Da ist die Aufgabe sehr schwierig; da kann man seiner Pflicht nicht dadurch quitt werden, daß man ein Kindermädchen hält und einen Gängelkorb kauft. Die Kunst ist hier, beständig

---

[223] Begr. des Auserw. S. 271.
[224] Tgb. II. S. 135.
[225] Ebda. S. 135.
[226] Ebda. S. 141.
[227] Begr. der Angst S. 135.

gegenwärtig zu sein und doch nicht gegenwärtig zu sein, damit das Kind wirklich sich selbst entwickeln kann und man doch stets einen klaren Überblick über seine Entwicklung behält. Die Kunst ist, im höchsten Grade, nach dem größtmöglichen Maßstabe, das Kind sich selbst zu überlassen und dies anscheinende Gehenlassen so einzurichten, daß man zugleich unbemerkt um alles Bescheid weiß. Hierzu kann man wohl Zeit bekommen, wenn man nur will, selbst als königlicher Beamter. Wenn man nur will, so kann man alles. Und der Vater oder Erzieher, der alles für das anvertraute Kind tat, aber nicht verhinderte, daß es verschlossen wurde, hat sich trotzdem die größte Verantwortung zugezogen"[228].

Kierkegaard hat auch lebhaften Anteil an der Erziehungsbewegung seiner Zeit genommen, vor allem an dem Grundtvigianismus[229]. Grundtvig, der große dänische Romantiker des 19. Jahrhunderts, suchte unter Ablehnung aller romanischen Kulturleistungen die lebendigen Kräfte volkstümlicher Überlieferung des dänischen Volkes zur Grundlage der Bildung und Erziehung zu machen, indem er an den auf ihn zurückgehenden dänischen Volkshochschulen die nordischen Sagas und Heldenlieder als vornehmliches Bildungsgut vertrat. Er erhoffte dadurch dem dänischen Volke in geistiger Hinsicht ein ganz eigenständiges Gepräge geben zu können[230]. Kierkegaard, der in dieser Weise niemals Romantiker gewesen ist, lehnte die Ideen Grundtvigs entschieden ab. „Das kann man gern einräumen", sagt er im Tagebuch 1847, „daß jeder, der Kinder zeugen kann, auch seine Jungen (ganz wie das Tier) aufziehen kann, aber Menschen zu erziehen ist eine ganz seltene Gabe. Auch hier nivelliert man, und dem Nivellement zugrunde liegt der Sophismus, daß jeder, der Kinder zeugen kann, sich auch darauf versteht, Menschen zu erziehen[231]. Vielleicht in keinem Verhältnis und in keiner Richtung wird die Verwirrung der Zeit so fratzenhaft werden wie im Erziehungswesen. In der nächsten Generation werden vermutlich die Eltern selbst so mittelmäßig werden, daß sie im höchsten Grade selber der Erziehung bedürfen — und sie sind es, die dem Schulmeister behilflich sein sollen in der Erziehung der Kinder. Besonders wenn Grundtvig durchdringt und den neuen Unterricht einführt: das Sprichwörterspielen, Saxo und Snurro, die Muttersprache. Zu der Zeit hoffe ich tot zu

---

228 Ebda. S. 121.

229 Worunter allerdings in erster Linie eine Volkskirchentumbewegung zu verstehen ist.

230 Grundtvig, Die Volkshochschule, Schriften zur Volkserziehung und Volkheit. Jen. 1927.

231 Im „Augenblick" VII, 7 geht Kierkegaard sogar soweit, die christliche Familie als eine heidnische Erfindung zu bezeichnen. Sowohl die Zeugung von Kindern in der Ehe wie auch ihre Erziehung in der Familie nennt er heidnisch. Das „christliche" Leben, „Christliche" Ehe, Familie, Erziehung nennt er „c h r i s t l i c h betrachtet, Lüge". (Jen. XII. S. 113 ff.).

sein, wogegen ich wünschen könnte, daß Grundtvig zu der Zeit leben sollte“[232].

Kierkegaard mußte in diesen Versuchen ein Absinken vom Geistigen ins Mythische erkennen, wogegen er sich ja in besonderer Weise immer wieder zu wenden wußte. Der Mensch ist Geist! Des Menschen letzte Existenzgrundlage ist das Geistige. So wendet er sich entschieden gegen jede qualitative Bevorzugung von Rasse, Volk und Land gegenüber dem Geist. Gerade die entschiedene Geist-Existenz ist ein vorstechendes Merkmal des nordischen Menschen, den Kierkegaard mit besonderer Reinheit verkörperte.

Man könnte noch eine große Anzahl von kurzen Bemerkungen zum Erziehungsproblem und besonders zum Gebrauch der maieutischen Methode anführen, mit der sich Kierkegaard immer wieder beschäftigte. Wir hoffen jedoch hinreichend dargestellt zu haben, was der große Däne in pädagogischer Hinsicht und für das allgemeine erzieherische Verhalten von Mensch zu Mensch hat sagen wollen und selbst gelebt hat. Das hier gewonnene wollen wir zunächst einer geistesgeschichtlichen Verdeutlichung zuführen, um dann die Grundzüge ablösend, zu einer expliziten Darstellung zu gelangen.

---

[232] Tgb. I. S. 344.

III. Versuche einer geistesgeschichtlichen Verdeutlichung durch Analogie und Kontrast.

Die nachfolgenden Untersuchungen stellen Referate[1] zu den bei Kierkegaard gewonnenen Gesichtspunkten dar. Sie sollen einen Beitrag zu ihrer Verdeutlichung liefern. Darum kann es sich nicht um eine ganzheitliche Gegenüberstellung der Gedankenwelt verschiedener Denker handeln, wie auch die Auswahl der Partner willkürlich genannt werden könnte. Immerhin geben wir zu bedenken, daß die von uns erwählten Größen in der Kierkegaardliteratur in erster Linie genannt werden, unsere Auswahl also wesentlich bedingt wurde durch vielerseits erkannte und begründete Nähe dieser Denker zu Kierkegaard.

Wir werden zunächst eine kleine, wenig beachtete Frühschrift des hl. Augustinus zur Verdeutlichung der herausgestellten Kierkegaardschen Problemstellung heranziehen. Es kann sich also — wie gesagt — dabei nicht um eine umfassende Konfrontierung von Augustinus und Kierkegaard handeln, vielmehr kommt es darauf an, einige besonders eindeutige Beziehungspunkte herauszuheben, die unsere pädagogische Fragestellung betreffen.

In ganz anderer Weise wenden wir uns sodann Blaise Pascal zu. Wieder zwar um eine einzelne Abhandlung konzentriert gilt es, doch zugleich auf das Ganze schauend, einen qualitativ gleichwertigen, aber ebenso entschiedenen Kontrast zu Kierkegaard aufzuweisen, in dessen äußerster Verschärfung die Berührung der beiden streng entgegengesetzten Positionen sichtbar wird.

Anschließend aber suchen wir an einer Gestalt aus dem Meisterwerk Dostojewski's die künstlerische Vision der

[1] Wir wählen die Form des Referates bewußt als Ausdruck einer wissenschaftlichen Haltung, die sich vor Verquickungen sichern will, die der Eigenständigkeit der einzelnen Denker — trotz ihrer offenbaren Verwandtschaft — zu nahe treten könnten. Denn, mögen der Vergleichspunkte noch so viele sein, es hat sich — gerade in der Kierkegaardforschung — verwirrend ausgewirkt, daß man den besonderen und eigentümlichen Ansatz der einzelnen Denker zugunsten gemeinsamer Problematik als bedeutungslos entwertete. Das Referat hat den Schnittpunkt der verschiedenen Problemstellungen herauszustellen, zu erhellen und gleichzeitig auf die beiden Wege zu achten, die zum Schnittpunkt führten.

Erziehergestalt zu zeichnen, die uns in den pädagogischen Grundgedanken des großen Dänen zu gewahren längst möglich wurde.

— — —

Damit der Leser bei den nachfolgenden Referaten die Beziehung zu unserm Thema nicht aus den Augen verliert, schicken wir den Abschnitten dieses Kapitels eine kurze Zusammenfassung des bisherigen Ergebnisses unserer Untersuchung in Form von „Thesen" voraus.

1. Kierkegaard versteht unter Erziehung jede Mitwirkung an der Verwirklichung der personalen Sozietät des Menschen.

2. Diese Mitwirkung verlangt eine ganz bestimmte Weise, die wir dialektische Pädagogik nennen. Für sie gilt Folgendes:

a) Für alle, auf menschliche Klugheit angewiesene und aufbauende Pädagogik hat Sokrates die richtige Weise entwickelt: Die Mäeutik.

b) In letzter Instanz und absolut auf die Wahrheit gesehen ist die Christusgnade (als Schöpfer- und Erlösungsgnade) die conditio sine qua non für jede Pädagogik.

c) Für die Weise christlicher Pädagogik ist die Wirksamkeit Christi absolut beispielgebend: Das angestrengte Fordern der freien (ja, paradox gespannten) Entscheidung des Menschen für sein personales Selbst.

3. Sokratische Mäeutik und christliche Entscheidungspädagogik widersprechen sich ihrer Weise nach nicht. Die wesentliche Methode der Erziehung ist die indirekte Mitteilung.

4. Diese Dialektische Pädagogik kennt auf immanenter Ebene kein autoritäres Verhältnis von Erzieher und Zögling.

5. Wesentlich gesehen, gibt es nur einen Erzieher: Gott (Christus). Alle Menschen sind seine Zöglinge und Schüler.

A. Über Augustinus „De magistro".

Kierkegaard und Augustinus stehen sich nahe schon durch ihre gleiche geistige Herkunft: Sokrates (Platon) — Christus. Wie die sokratisch-platonische Anamnesislehre bei Augustin die christliche Überformung im Memoria-Begriff erhielt, so bei Kierkegaard in der Lehre, daß jeder Mensch Schüler Gottes (Christi) ist. Kierkegaard hat vielleicht nur die philosophische Spekulation stärker abgeschüttelt — war er doch auch zu Sokrates und nicht zu Platon gegangen! —, aber es

steht ja außer Zweifel, daß auch Augustinus den Durchbruch vom „potentiell vorhandenen Seinsgrund der memoria", der „ingens aula memoria"[2] zur reinen Christologie vollzogen hat. Gerade dafür soll unsere Analyse der Schrift „De magistro" ein kleiner Beleg sein. Sie soll uns weiterhin dazu dienen, die pädagogische Grundhaltung Kierkegaards im Sinne einer „christlich verstandenen Mäeutik" zu unterbauen und zu verdeutlichen.

Die Herausgeber der Opera omnia des hl. Augustinus schicken dem Dialog „De magistro"[3] die Bemerkung voraus, daß es in diesem Gespräch zwischen Augustin und Adeodatus um den Nachweis geht, „daß man die Erkenntnis der Dinge nicht durch Worte, die der Mensch nach außen kundtut, erlangt, sondern durch die Wahrheit, die im Innern lehrt"[4]. Das Problem dieser Schrift ist also das der Mitteilung[5]. Gleich der erste Satz stellt die Frage: Quid tibi videmur efficere velle cum loquimur?[6]. Adeodatus antwortet: aut docere aut discere. Diese Antwort bejaht Augustin nur im ersten Teil. Die Sprache will belehren. Auf den Einwand, daß die Menschen doch Fragen stellen, also lernen wollen, antwortet er, daß die Frage den andern Menschen darüber belehren soll, was man von ihm will. Auf weitere Einwände, wie es sich denn mit dem Gesang und Gebet (als Arten des Sprechens) verhalte, stellt er genauer zwei Gründe für das Sprechen auf: aut ut doceamus, aut ut commemoremus vel alios vel nosmetipsos[7]. Doch versteht Augustin unter Erinnern nur eine besondere Art des Lehrens (quoddam genus docendi per commemorationem)[8], sodaß der Zweck des Sprechens eigentlich der eine und gleiche bleibt, nämlich zu lehren (docere). Sofern darum beim Gesang Wörter gesprochen werden, soll belehrt oder erinnert werden. Was dieses Sprechen zum Singen macht, ist etwas ganz anderes und gehört darum garnicht in diese Fragestellung, das ist nämlich modulationem quamdam soni, eine gewisse Tongestalt, die man Instrumenten genau so entlocken kann wie der Stimme des Menschen. Das Gebet aber bedarf des Sprechens

---

2 Vgl. Seifert, Metaphysik der Seele, S. 41, 52 ff.

3 S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Magistro Liber Unus. P. L. 32. 1193—1220. Scriptus circiter annum Christi 389.

4 C. c. 1193 (Admonitio).

5 Wir halten uns darum grundsätzlich an die mit der Überschrift gegebenen Ausrichtung: „Über den Lehrer", d. h. unsere Interpretation steht unter einer ausgesprochenen pädagogischen Arbeitshypothese, ein anderes Interesse haben wir nicht. Damit soll die mögliche Bedeutung dieser Schrift für erkenntnistheoretische Fragestellungen nicht in Abrede gestellt werden. Vgl. diesbezügl. die einzige deutsche Abhandlung „Über die Schrift des hl. Augustinus: De magistro" von W. Ott. Hechingen 1898.

6 C. c. c. I. n. 1., 1193.

7 C. c. c. I. n. 1., 1195.

8 C. c. c. I. n. 1., 1195.

überhaupt nicht, da es ja „in den innersten Gemächern des Geistes" vollzogen werden soll[9]. Die Menschen können also „innerlich im Geiste sprechen, ohne es im Ton ausdrücken zu müssen. Wenn sie aber Wörter gebrauchen wollen, müssen sie diese denken und den Dingen zulegen. Das Sprechen ist dann ein Erinnern an diese gedachten Wörter; cum memoria cui verba inhaerent ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba[10]. Die Wörter sind also Zeichen, die im Gedächtnis haften, sie werden gedacht, den Dingen beigelegt und über diese Bezeichnung gelangen die Dinge selbst verba revolvendo in den Geist.

Damit ist aber die Mitteilung durch das Wort des Menschen bereits entscheidend gekennzeichnet. Was der Mensch einem andern durch Wörter mitteilen will, kann er nur durch Wörter mitteilen. Die Mitteilung durch die Sprache geschieht also im Zirkel. Ein Lehrer kann immer nur mit den Worten arbeiten, die er bei seinem Schüler als bekannt voraussetzen darf, er (der Lehrer) kann darum keine neue Wahrheit mitteilen, er kann nur an bereits Gewußtes erinnern. Das Wort ist ein Zeichen, wie wir sahen. Wenn ein Lehrer das Wort zur Mitteilung verwendet, ist er gezwungen, Wörter durch Wörter zu erklären, id est signis signa, eisdemque notissimis notissima[11]. Es wäre darum eine Möglichkeit gegeben, aus dem Zirkel herauszukommen, wenn man die Dinge (res) ohne Zeichen zeigen könnte. Diese Möglichkeit untersucht der Dialog an einer Reihe von Beispielen. Das vorläufige Ergebnis kann man dahin zusammenfassen, daß man Dinge und Begriffe ohne Zeichen nicht zeigen kann. In dieser Beziehung sagt Adeodatus: Nihil itaque video quod sine signis ostendi queat[12]. Dagegen lassen Bewegungen sich durch sich selbst zeigen, wenn sie nicht gerade in der Ausführung begriffen sind, denn dann bedarf man der Zeichen, um klarmachen zu können, daß das Gefragte soeben geschieht[13]. Adeodatus hat jedoch auch hierfür eine Ausnahme gefunden, nämlich die Tätigkeit des Sprechens als Bewegung: Quidquid enim dixero, ut eum doceam, loquar necesse est[14], sprechen aber heißt Zeichen geben. Es ist also bis auf die genannte Ausnahme eine Belehrung ohne Zeichen nicht möglich, die Zeichen aber müssen bereits bekannt sein, ehe sie verstan-

---

[9] C. c. c. I. n. 2., 1195: Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est . . . Quare non opus est locutione cum oramus.

[10] C. c. c. I. n. 2, 1196.

[11] C. c. c. II. n. 4, 1197.

[12] C. c. c. III. n. 6, 1198.

[13] Vgl. C. c. c. III. n. 6, 1198: Fateor rem non posse nos monstrare sine signo, sicum id agimus interrogemur. Sed si de his roget quae agere possumus . . .

[14] C. c. c. III. n. 6, 1198.

den werden können. Ergo findet durch die Zeichen immer nur eine Erinnerung an das statt, was der Mensch schon weiß, aber niemals eine Belehrung.

Es dürfte schon hinreichend deutlich geworden sein, daß wir das, was hier unter der gesuchten Belehrung verstanden wird, richtig interpretieren, wenn wir es unmittelbare, also direkte Mitteilung nennen. Die Möglichkeit dieser Mitteilung aber ist an die Erinnerung als Mittel gebunden. Sie muß also indirekt oder mittelbar genannt werden.

Es wird sodann eine andere Möglichkeit untersucht, die Zirkelbewegung aufzulösen. Man kann nämlich fragen, ob Zeichen nicht durch andere Zeichen gezeigt werden können. Das Ergebnis dieser Untersuchung lautet: cum aut eadem aut alia signa signis docemus vel commemoramus[15]. Aber damit ist wenig erreicht, denn von den Zeichen müssen immer erst die bezeichnenden schon verstanden sein und ihre Leistung besteht darin, an andere zu erinnern, die also auch schon gekannt sein müssen.

Der Dialog sucht nun die Zeichenarten zu unterscheiden, dabei werden jene Zeichen in der Betrachtung für später zurückgestellt, die nicht andere Zeichen oder sich selbst, sondern die res als significabilia bezeichnen. So werden z. B. geschriebene, sichtbare, gesprochene und hörbare Zeichen unterschieden; Zeichen, die andere Zeichen bezeichnen; wechselseitige Zeichen und Zeichen, die inhaltlich dasselbe bezeichnen[16]. Diese langwierigen Überlegungen haben hauptsächlich die Bedeutung, wie Augustin später sagt: exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus[17]. Wir geben das Ergebnis in seinen Hauptlinien, soweit von Interesse für unsere Untersuchung, nach der Zusammenfassung durch Adeodatus (im VII. Cap.) wieder.

Über die Unterscheidung von geschriebenen oder sichtbaren und gesprochenen oder hörbaren Zeichen brauchen wir keine weiteren Worte zu verlieren; die Unterscheidung liegt bei den Sinnesorganen. Die anderen Zeichen sind schon schwieriger zu bestimmen. Wir gehen der Reihe nach kurz auf sie ein. Da sind: 1. Zeichen, die andere Zeichen bezeichnen, aber nicht sich selbst, sie bezeichnen sich also nicht wechselseitig (z. B. wenn wir „Konjunktion" sagen, so bezeichnet dieses Zeichen eine Reihe anderer Zeichen (Konjunktionen), das Wort „Konjunktion" ist selber aber keine Konjunktion, bezeichnet sich also auch nicht selber). 2. Zeichen, bei denen eine wechselseitige Zeichenbedeutung gegeben ist, z. B. wenn

15 C. c. c. IV. n. 7, 1199.
16 C. c. c. IV.—VI.
17 C. c. c. VIII. n. 21, 1207.

wir „Wort" oder „Zeichen" sagen (oder schreiben), denn das Zeichen „Wort" bezeichnet alle anderen Wörter und sich selbst, ebenso das Zeichen „Zeichen". Dennoch bezeichnen Wort und Zeichen nicht gleich viel. Das Zeichen „Zeichen" reicht viel weiter, weil es auch für die Zeichen gilt, die nicht Wörter sind[18]. Dagegen ist „das allgemeine Wort" und „der allgemeine Name" gleichviel bedeutend: Tandumdem autem valet generale verbum et generale nomen[19]. Denn alle Satzteile sind auch nomina, weil man mit ihnen sowohl pronomina verbinden kann, wie auch von allen sagen kann, daß sie irgendetwas benennen (nominant) und weil es keinen Satzteil gibt, der nicht in Verbindung mit einem Verbum eine vollständige Aussage darstellen könnte. Wenn aber „Wort" und „Name" gleichviel bezeichnen, so doch nicht dasselbe, denn aus einem anderen Grunde sagt man Wort, aus einem anderen Grunde Name. Das Wort bezeichnet das, was ans Ohr trifft (verberationem), Name aber kennzeichnet die Erinnerung des Geistes (commemorationem mentis). 3. Zeichen, die nicht nur gleichviel, sondern auch dasselbe bezeichnen, die also als Zeichen verschieden sind, aber dasselbe significabilium betreffen (z. B. fremdsprachliche Vocabeln für dasselbe „Ding"; Adeodatus führt als Beispiel die Zeichen nomen und onoma an)[20].

Nach dieser Zusammenfassung greift Augustin auf die zurückgestellte Frage zurück, cum signis non alia signa significantur, sed ea quae significabilia vocamus[21]. Das Ergebnis dieser Überlegungen lautet, daß diese Zeichen nur dann sinnvoll wirken, wenn zuvor „der Geist auf das hingelenkt ist, wofür jenes die Zeichen sind" assentior enim tibi sermocinari nos animus, quorum ista sunt signa[22]. Der Geist muß sich also nach dem Anhören der Zeichen auf die bezeichneten Dinge lenken, erst dann kann der Mensch einem Fragesteller antworten[23].

Es wird also in der Mitteilung ein Dreifaches unterschieden: Das Ding, das Zeichen des Dinges und die Erkenntnis. Augustin fragt, was von den Dreien höher zu schätzen sei. Er gibt da zur Beantwortung der Frage die beachtenswerte Grundregel an: „Alles, was eines anderen wegen da ist, ist notwendig von geringerem Wert als das, um dessentwillen

---

[18] C. c. c. VII. n. 20, 1206: Unde manifestum est, quamvis et verbum signo, et signum verbo, is est et duae istae syllabae illis, et illae istis significentur, plus tamen signum valere quam verbum, plura scilicet illis duabus syllabis, quam istis significantibus.

[19] C. c. c. VII. n. 20, 1206.

[20] Vgl. C. c. c. VII. n. 19—20, 1205—1207.

[21] C. c. c. VIII. n. 22, 1207.

[22] C. c. c. VIII. n. 22, 1208.

[23] C. c. c. IX. n. 25, 1209: . . . ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum valet ut auditis signis ad res significatas feratur intentio.

es da ist"[24]. Nach einem langen dialektischen Hin und Her formuliert Augustin das Ergebnis so: „Die Erkenntnis der bezeichneten Dinge ist, wenn auch nicht besser als die Erkenntnis der Zeichen, so doch besser als die Zeichen selbst". Eine erneute Überprüfung dessen, was sich ohne Zeichen lehren ließe, führt zu dem Ergebnis, daß sich nichts ohne Zeichen lehren läßt: Confectum est igitur et nihil sine signis doceri, et cognitionem ipsam signis quibus cognoscimus, cariorem nobis esse oportere: quamvis non omnia quae significantur possint signis suis esse potiora[25]. Das Thema der bisherigen Bemühungen des Dialogs faßt aber Augustin in folgende drei Punkte zusammen: utrum nihil sine signis possit doceri; et utrum sint quaedam signa rebus quas significant praeferanda; et utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio[26].

Die Bemühungen gehen nun ganz darauf aus, zu ergründen, von woher denn nun gelehrt wird. Die Zeichen wurden als untauglich erkannt, sie veranlassen nur die Aufmerksamkeit und bewirken allenfalls die Erinnerung. Offenbar sucht Augustin nun eine Unterscheidung der sinnlichen Wahrnehmung und des gedanklichen Erkennens oder der Kenntnisnahme und des Erkennens.

Bezüglich der Kenntnisnahme zeigt er, daß tausenderlei Dinge der Seele unmittelbar eingehen (milia rerum animo occurrunt)[27]. . . Sonne, Mond und die übrigen Gestirne, Land und Meere und was in ungezählten Mengen in ihnen erzeugt wird, nonne per se ipsa exhibet atque ostendit deus et natura cernentibus?[28]. Mit den Zeichen dieser Dinge aber verhält es sich so, daß wir das Zeichen erst vom Ding her verstehen können, wenn man vom Ton oder Laut absieht, was sich ja selbst als sinnliche Wahrnehmung darbietet[29]. Der Mensch versteht das Wort eines Dinges, das ihm gänzlich unbekannt ist, darum seiner Bedeutung nach nicht eher, als bis das Ding ihm selber dargeboten und mit dem Wort in Verbindung gebracht ist. Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus . . . Verbis igitur verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum[30]. Lehrer aber ist derjenige, der den Augen oder einem Körpersinn, oder gar dem Geiste selbst das darbietet, was einer kennenlernen will[31].

---

24 C. c. c. IX. n. 25, 1209 Quidquid enim propter . . .
25 C. c. c. X. n. 31, 1212.
26 C. c. c. X. n. 31, 1213.
27 C. c. c. X. n. 32, 1213.
28 C. c. c. X. n. 32, 1214.
29 C. c. c. X. n. 34, 1215: . . . potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus.
30 C. c. c. XI. n. 36, 1215.
31 Vgl. C. c. c. XI. n. 36, 1215.

Damit ist die Mitteilung eindeutig unterschieden in eine des Sinnenfälligen (Fleischlichen) und in eine des Gedanklichen (Geistigen)[32]. Die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung können also unmittelbar vom Menschen aufgenommen werden, wenn sie gegenwärtig sind, können wieder vorstellbar werden, weil sie sich dem Gedächtnis einprägen konnten. Anders bei den geistigen Gegenständen (id est intellectu atque ratione)[33]. Nichts kann diese von außen in den Menschen bringen, kein Wort, keine Rede, kein Zeichen und keine Gewalt, (non loquentem qui personat foris).

Im inneren Licht der Wahrheit (in interiore luce veritatis) werden diese „Gegenstände" dem Menschen mitgeteilt. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Ephes. III. 16, 17.), id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia[34]. Christus also ist der Lehrer und alleinige Mitteiler der Wahrheit. Dies ist die entscheidende Aussage des Dialogs über den Lehrer. Es ist die absolute Suspension des irdischen Lehrers und aller nur auf menschliche Vernunft und Kraft sich gründender Mitteilung.

Doch fällt auch dem Menschen eine wichtige pädagogische Aufgabe zu, denn die Menschen verstehen ihren inneren Lehrer nicht immer richtig, weil sie nicht richtig hinzuhören vermögen. Zwar muß ihnen auch dieses vom inneren Lehrer mitgeteilt werden, aber der Mensch draußen kann doch durch Fragen (!) den Menschen vor das zu führen streben, was er seiner inneren Aufnahmefähigkeit entsprechend (intus discere idoneus) von der Wahrheit zu begreifen vermag. Mit unsern Worten: Der „Lehrer" kann einen Schüler allenfalls zu dem bringen, wozu er angelegt ist. Er kann die Fähigkeiten wecken, den inneren Lehrer zu hören und nur dazu kann er verhelfen[35]. Sich aber im richtigen Verhältnis zum Deus intus befinden heißt in personaler Sozietät stehen. Wir haben hier eine vom Christentum her neugedachte sokratische Mäeutik, der, wie wir zeigen konnten, Sören Kierkegaard — allerdings in einer durch die Situation bestimmten Weise — mit größtem Nachdruck anhing.

Bei all unsern Reden und Bemühungen um den Menschen wird nie mehr erreicht, als daß der Angesprochene nicht weiß, ob es wahr ist, was man ihm gesagt hat, oder er weiß genau, daß es falsch ist, oder er weiß, daß es wahr ist (aut ignorare auditorem utrum vera sint aut falsa esse non

[32] C. c. c. XII. n. 34, 1216: Namque omnia quae percipivmus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia noninamus.

[33] C. c. c. XII. n. 40, 1217.

[34] C. c. c. XI. n. 38, 1216.

[35] C. c. c. XII. n. 40, 1217: . . . sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum . . .

ignorare aut scire vera esse)[36]. Wir erzielen mit unseren „Mitteilungen" also entweder ein Glauben, Meinen oder Zweifeln, ein Widersprechen und Ablehnen oder ein Bestätigen (attestari). „Nirgendwo ein Lernen" (nusquam igitur discere)[37]. In jedem Falle muß also der Lehrer bekennen, daß sein „Schüler" durch ihn nichts gelernt hat (nihil verbis didicisse). Lernen kann man nur im Innern als unmittelbarer Schüler der Wahrheit (intus est discipulus veritatis), nach außen ist der „Schüler" ein Richter des „Lehrers" oder vielmehr seiner „Lehre" (foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis)[38]. Das Phänomen des Lügners und Betrügers und des Unwissenden mahnt daran, die Wahrheit nicht bei anderen Menschen zu suchen, sondern im Innern. Das ist die Forderung der „Innerlichkeit", von der Kierkegaard spricht.

Augustin gibt seinem Gespräch noch eine ausdrückliche pädagogische Wendung. Man schickt sein Kind nicht in die Schule, um der Weisheit des „Lehrers" willen, sondern, damit es dort veranlaßt wird, die innere Wahrheit zu finden (quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat?)[39]. Die „Schüler" überdenken die Worte des Lehrers dahin, ob das Gesagte wahr ist, „indem sie es nämlich bei sich betrachten und ihren Fähigkeiten entsprechend auf jene innere Wahrheit schauen"[40]. Erst dann lernen sie: Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.

(Jetzt also lernen sie. Und wenn sie drinnen finden, daß das Gesagte wahr ist, so spenden sie Lob, ohne zu wissen, daß sie nicht so sehr die Lehrer loben als die Belehrten; wenngleich auch jene das, was sie reden, wissen. Es täuschen sich aber die Menschen, die Lehrer zu nennen, die es nicht sind, weil meistens keine Zeitspanne eingelegt wird zwischen dem Augenblick des Sprechens und dem Augenblick des Erkennens; und weil man nach der Anregung des Vortragenden schnell drinnen lernt, glauben sie, von draußen von dem gelernt zu haben, der die Anregung bot)[41].

So verbleibt dem späteren Bischof von Hippo als Endpunkt seiner Rede: „daß wir niemanden unsern Lehrer auf Erden nennen, da der eine Lehrer aller im Himmel ist.

[36] C. c. c. XII. n. 40, 1217.
[37] C. c. c. XII. n. 40, 1217.
[38] C. c. c. XIII. n. 41, 1218.
[39] C. c. c. XIV. n. 45, 1219.
[40] C. c. c. XIV. n. 45, 1220.
[41] C. c. c. XIV. n. 45, 1220.

(Matth. 23, 8—10). Was aber „im Himmel" heißt, wird er selbst uns lehren, der uns auch durch Zeichen der Menschen draußen mahnt, zu ihm hinein uns wendend uns belehren zu lassen"[42]. Christus intus docet, homo verbis foris admonet. „Christus lehrt im Innern, der Mensch mahnt durch Worte draußen"[43]. Das ist die letzte und bedeutendste Aussage über den Lehrer und über das mögliche Tun der Menschen: Eine Zurückweisung derer, die wie Gott sein wollen, die vermessentlich meinen, die Wahrheit mitteilen zu können, weil sie ihrer aus eigener Kraft mächtig zu sein glauben.

Die verbleibende und eigentliche Aufgabe des menschlichen „Lehrers" ist damit scharf umrissen, nämlich aufmerksam zu machen, „draußen zu mahnen". Grenzziehung und Bestimmung des irdischen Lehrers einerseits und die Fundierung aller wesentlichen Mitteilung in Christo — wir erinnern an unsere „Thesen"! — stehen in besonderer Nähe zu den bei Kierkegaard herausgestellten Bedingungen der Erziehung. Nach Kierkegaard und Augustin ist eine der dringendsten Aufgaben des Erziehers, die „Dialektik der Mitteilung" zu beachten. Die entscheidende Vertiefung durch Augustin liegt in dem Nachweis, daß man durch Worte garnicht eigentlich lehren kann. Ein Versuch, direkt Wahrheit mitteilen zu wollen, wäre ein Mißbrauch der Sprache. Es liegt also im Wesen der Sprache, daß alle Mitteilung indirekt ist; in diesem Sinne muß man die Sprache verwenden, dann liegt ein Nutzen in den Worten, der bei näherem Zusehen nicht gering ist (quae si bene consideretur non parva est)[44].

In letzter Instanz und absolut auf die Wahrheitsmitteilung gesehen gibt es also zwischen Menschen kein autoritäres Verhältnis von Erzieher und Zögling (Lehrer-Schüler); ist doch das letzte Wort des großen Kirchenlehrers an Adeodatus, daß er selbst niemals zu lehren vermöge und Adeodatus nur lernen könne durch den einzigen Lehrer (. . . vides ergo a quo ista didiceris, neque enim a me. . . Si autem vera esse non nosti, nec ego nec ille te docuit: sed ego, quia nunquam possum docere. . .)[45]. Adeodatus aber bestätigt ihm, er habe durch die mahnende Kraft seiner Worte erkannt, „daß Worte den Menschen nur zum Lernen anregen können und es nur wenig bedeutet, daß sich durch die Sprache das Den-

---

[42] C. c. c. XIV. n. 46, 1220: . . . ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in coelis sit (Patth. XXIII. 8.—10). Quid sit autem in coelis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur.

[43] C. c. c. XIV. n. 45, 1219. Diese Überschrift stammt zwar nicht von Augustin selbst, entspricht aber dem Gemeinten. Vgl. C. c. c. XI. n. 38, 1216.

[44] C. c. c. XIV. n. 46, 1220.

[45] C. c. c. XIV. n. 46, 1220.

ken des Sprechenden einigermaßen offenbart: Ob aber die Wahrheit gesagt wird, das lehrt einzig er, der uns, als er draußen sprach, mahnte, daß er drinnen wohne".

(Ego vero didici admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet: utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui si intus habitare, cum foris loqueretur admonuit)[46].

Wir wissen, daß Kierkegaard weiter von Platon entfernt ist als dieser Text des hl. Augustinus, aber das Ergebnis stellt doch beide Denker eng zusammen. Die Schrift De magistro ist zuletzt von Gilson interpretiert worden. Man sieht wie seine Deutung des maître interieur mit unserm Thema zusammenhängt, aber man sieht auch, was zu Gilson von unserer Frage her noch zu sagen ist. Der Mensch vermag durch seine Bemühungen, durch seine Worte den andern nur zu veranlassen, sich zu entscheiden. Die Sicherheit der Entscheidung gewinnt er in seinem Innern. Die Begründung dafür liefert Kierkegaard aus dem Wesen der allgemeinen Menschennatur, Augustin aus einer Art Phänomenologie des Wortes. Beide Gesichtspunkte verdeutlichen und vertiefen sich gegenseitig. Alle Menschen stehen in der wesentlichen Gleichheit, sie sind in der Situation des Schülers. Dieses allgemeine Schülertum relativiert jede Anwendung des Begriffes „Erzieher" auf einen Menschen. Absolut gesehen gibt es nur einen Lehrer, einen Erzieher, einen Meister: Christus.

„Alle Menschen, mag der Gegenstand ihres Wissens sein, was er wolle, sind in derselben Schule, sind Mitschüler ein und desselben Lehrers: In una schola communem magistrum in coelis habemus. (In einer Schule haben wir den gemeinsamen Lehrer, im Himmel)"[47]. Wenn wir hier auf Erden jemanden einen Schüler nennen, so ist das nur ein sogenannter Schüler (illi qui discipuli vocantur)[48], denn die Kategorien Lehrer-Schüler sind entwertet. „Der wahre Lehrer ist jene Wahrheit, die nicht dem Lehrer, nicht dem Schüler zueigen, sondern beiden gemeinsam, beiden gegenwärtig ist, beide auf gleiche Weise unterweist und sie notwendig übereinstimmen läßt"[49]. Es gibt daher in der Erziehung keinen schlimmeren Irrtum, als die Meinung, wir Menschen dürften anderen unsere Auffassungen einreden, sie nach unserem Dafürhalten in ihrer Lebensgestaltung und Wahrheitserkenntnis bestimmen. In der Möglichkeit des „Kürwillens" und „Fal-

---

46 C. c. c. XIV. n. 46. 1220.
47 Stefan Gilson, Augustinus, S. 141. Zitat aus Sermo 299 I; t. 38. col. 1367. (S. 482).
48 C. c. c. XIV. n. 45, 1220.
49 Stefan Gilson, a.a.O. S. 140.

schen Bewußtseins" ist Wirkraum solchen Handelns genug gegeben. Aber solche „Erziehung" ist eine raffinierte Abwandlung der Sklaverei, die Knechtung des Geistes. Sie ist eine Art Proselytenmacherei, weil sie mehr leisten will, als sie darf und kann: dem Menschen Mahner, Erwecker, Veranlasser sein. Wenn die Erziehung also die Entscheidung verhindert, vorwegnimmt oder vernebelt, anstatt sie hervorzurufen, hat sie ihr eigenes Wesen verpaßt.

Augustin scheint diese Haltung auch nicht im geringsten ändern zu wollen auf Grund von psychologischen Argumenten. Darum hält er z. B. dem Kinde gegenüber an der Haltung fest, die wir in seiner Frühschrift „De magistro" kennen lernten. Unsere auf das Pädagogische eingestellte Arbeitshypothese wird damit gerechtfertigt:

„Wenn wir es beim Unterricht der Kinder überdrüssig werden, immer das Elementare zu wiederholen, dann wollen wir uns ihnen in brüderlicher, väterlicher und mütterlicher Liebe auf ihre Stufe zugesellen. Wenn wir so mit ihrem Herzen verbunden sind, wird das Allbekannte uns selbst neu erscheinen. Denn so stark ist der Affekt eines mitfühlenden Herzens, daß die Kinder durch unsere Reden und wir durch ihr Lernen im Gemüte erregt werden und nun Einzug beieinander halten. Sie, die Hörenden, sprechen gleichsam in unserm Innern, und wir, die Lehrenden, lernen gleichsam in ihrem Innern"[50].

Und im Hinblick auf die erwachsenere Jugend sagt er: „Wir beschäftigten Greise wollen gern von der studierenden Jugend lernen, wenn sie etwas gefunden hat und uns bringt. Wir verschmähen das nicht, denn durch jedermann lehrt Christus"[51].

Kierkegaard hat in richtiger Schau der Grenzen und Möglichkeiten des Menschen, in Respektierung der menschlichen Persona eine konkrete Form dieser theologisch-metaphysisch grundgelegten Pädagogik zu geben versucht. Seine dialektische Pädagogik, die alle Chancen der Ermahnung ausschöpft und „systematisch" geordnet hat, will den Menschen auf indirektem Wege veranlassen, sich zu entscheiden, d. h. den inneren Lehrer in der personalen Sozietät zu befragen oder gar (in der Gnade) handeln zu lassen. Ihre Grundlagen scheinen andere, als wir sie bei Augustin vorfanden, obwohl sich das Einmünden in gemeinsame letzte Haltungen ergeben hat. Kierkegaards persönliches Erziehertum gründet tief in dem Wissen, daß nur Gott der Lehrer sein kann, daß er die Bedingung zur Wahrheitserkenntnis gibt, und er allein sie auch zu lehren vermag.

„Die Wahrheit ist nicht in uns oder mit uns geboren, obgleich sie vor unserm Dasein da ist und uns von unserer

---

[50] Aus De catech. rud. 17. Zitiert nach A. v. Harnack, Augustin, Reflexionen und Maximen, Tübingen 1922, S. 85.

[51] Aus Enarrat. in Ps. 103, Sermo II. 7. Zitiert nach Harnack a.a.O. S. 88.

Geburt an begleitet hat; sie kommt auch nicht aus unserm Innern, obgleich wir sie hier finden und sie hier hindurchgehen muß. Sie kommt von Gott"[52]: Guden som Lærer og Frelser („Der Gott als Lehrer und Erlöser")[53]. — Unus est magister vester, Christus! (Einer ist euer Lehrer, Christus). (Math. XXIII. 10).

B. Über Pascal: L'art de persuader.

Das Leben der menschlichen Sozietät scheint uns in dreifacher Weise ausprägsam zu sein. Einmal kann der Mensch sich vorwiegend in Richtung des schon charakterisierten personellen Selbst entwickeln und zwar so, daß er habituell darin verfangen ist. Das Fehlen der bonitas der relatio dieser menschlichen Sozietät ist gekennzeichnet durch ein immer stärkeres Schwinden des transzendenten Gegenübers. Schließlich ist die „intrasubjektive Transrealbeziehung"[54] so geschwächt, daß sie nur noch durch außermenschliches Wirken entscheidende Bedeutung im Leben eines solchen Menschen gewinnen kann. Es verbleibt in der äußersten Ausprägung dieser Entwicklung vielleicht nicht einmal mehr eine reine Intrasubjektbeziehung; jede innermenschliche Relation erstarrt. Im selben Augenblick allerdings hört dieser „Mensch" auf, Mensch zu sein und sinkt ins Untermenschliche. Solange der Mensch das „positive Dritte", als irgendeine und wenn auch noch so schwache Intrasubjektrelation und damit die Sozietät vollzieht, solange verbleibt er immer, wenn auch möglicher Weise in äußerster Schwächung, in einer Beziehung zum transzendenten Faktor des Selbst; sodaß man sagen kann, daß das völlige Schwinden der intrasubjektiven Transrealbeziehung auch den Menschen überhaupt seinem Wesen nach aufhebt. Andererseits kann diese transzendente Bewegung im Menschen so übertrieben werden, daß das Gegenteil der eben bezeichneten Möglichkeit eintritt. Das Fehlen der bonitas der relatio dieser Sozietät ist durch ein immer stärkeres Schwinden des Selbstgegenübers im personellen Sinne gekennzeichnet. Es verbleibt dann gleichsam nur die reine Transrealbeziehung, die aber als solche schon undenkbar ist, weil ja der Anknüpfungspunkt zu einer Relation aufgehört hat, zu bestehen. Denn, wenn der Mensch aufhört, als Person (das „positive Dritte") zu bestehen, dann kann auch die Persona absoluta nicht in Relation zu ihm treten, noch er selbst zu ihr. Eine falsche Mystik neigt oft zu solcher Selbstaufhebung.

---

52 Gilson, Augustin a.a.O. S. 145.
53 S.V. IV. S. 216, Jen. VI. S. 21.
54 Vgl. Kap. I. S. 13 Anm. 36.

Die dritte Möglichkeit übergreift diese äußersten Punkte und vertieft sie gleichsam zur Mitte hin: Die Sozietät des Menschen als personale Sozietät. In ihr stehen Intrasubjektbeziehung und Transrealbeziehung in einer bona relatio zueinander. Um diese Ausprägung des Menschentums müht sich das ganze Denken und Erziehen des Abendlandes. Dieses Bemühen hat im Laufe der Geschichte einen ungeheuren Spannungsbogen aufgewiesen, an dessen einem Endpunkt Kierkegaard und an dessen anderem Endpunkte Blaise Pascal (nicht wie fälschlich behauptet wird, Nietzsche) stehen. Heinrich von Kleist hat diesen Spannungsbogen treffend in seinem „Marionettentheater" aufgezeigt: Vom Gliedermann zum unendlichen Bewußtsein. Wenn wir Kierkegaard an die Seite des „unendlichen Bewußtseins" stellen, so verwahren wir uns natürlich gegenüber einer neukantianischen Interpretation. Wir verstehen unter dem „unendlichen Bewußtsein" das „ewige Bewußtsein" des Johannes de Silentio, dessen äußerster Punkt die „unendliche Resignation" darstellt[55].

So verstehen wir also den Gliedermann einerseits und das „Unendliche Bewußtsein" andererseits als die Grenzmöglichkeiten des Menschen in personaler Sozietät, die Grenzen und zugleich höchsten Spitzen personalgeistigen Lebens. Berührung dieser Pole ist existenziell noch gerade möglich, ein Erreichen und Verwirklichen selber übersteigt die Kräfte des Menschen, denn „erst müßten wir wieder vom Baume der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen", wie es bei Kleist heißt.

Der Gliedermann gibt sein Selbst nicht auf, aber seine personelle Bewußtheit, und damit gewinnt er seinen eigentlichen „Schwerpunkt". Intrasubjektbeziehung und Transrealbeziehung sind in ihm zentral gefügt, sodaß alle Bewegung gleichsam „mechanisch" wird, also nicht mehr dem personellen Eigenwillen unterliegt. Er verhält sich rein passiv zu seinem „Schwerpunkt" und läßt sich in personalgeistigem Einvernehmen nur und nur von seinem „transzendenten Faktor" her bestimmen: Gliedermann in der Hand Gottes. —

Der Mensch des unendlichen (ewigen) Bewußtseins dagegen nimmt sich immer als er selbst in höchster Aktivität, um sogleich wieder „die Bewegung der unendlichen Resignation" zu vollziehen. Er bleibt nicht in dieser Resignation, er gewinnt sich immer wieder neu zurück. Kierkegaard hat diesen Menschen in bestimmten Gestalten aufzuzeigen gesucht, so in Abraham, Job und Don Quichote. Es sind Menschen des absoluten Selbsteinsatzes, aber auch in der

---

[55] Vgl. Jen. III. S. 40 ff. und in dieser Arbeit oben S. 24.

Kraft, das Intrasubjektive ganz und gar dem Willen zu unterstellen, den sie in der Transrealbeziehung erfahren[56].

Der Gliedermann wird durch strenge Zucht, Übung und Gewöhnung erreicht, der Mensch des unendlichen Bewußtseins ringt mit Gott, um in der letzten Entscheidung immer bei Gott zu stehen und seinen Auftrag in Gehorsam zu erfüllen. So ergibt sich im letzten Ausdenken dieser konträren Möglichkeiten des personalen Selbst ein Schnittpunkt, in dem sie sich treffen. Darum können wir Kierkegaard und Pascal vergleichen, weil sie sich in ihrer äußersten Gegensätzlichkeit gerade berühren, eins werden und gegenseitig verdeutlichen.

Für Kierkegaard ist jede Gewöhnung ein Betrug. Der größte Betrug erscheint ihm, aus Gewohnheit Christ zu sein. Darum ist sein Lebenswerk ein Kampf gegen die Gewohnheit, vor allem gegen die Christenheit aus Gewohnheit. Wenn Vigilius Haufniensis (vgl. S. 30) der Gewohnheit die Bedeutung abspricht, eine neue Qualität zu schaffen und sie nur einen „quantitativen Progreß" nennt, so spricht sich darin die ganze Verachtung aus, die Kierkegaard gegenüber aller Gewöhnung hegt. Ja, sie kann „eine zweite Natur" werden, aber darin ist sie gerade die Verführung und das Unglück des Menschen, der sich selber nicht mehr erreichen kann.

„Es wird in der Welt viel geredet von Verführern und Verführung: aber wie viele sind es wohl, die nicht durch die Gewohnheit sich selbst betrügen, so daß sie zwar unverändert erscheinen, aber doch wie ausgezehrt sind im inneren Menschen; so daß sie wohl die gleichen Menschen lieben, sie lieben, aber so matt, so armselig; so daß sie wohl dieselben zärtlichen Ausdrücke gebrauchen, aber so schwach, so kraftlos, so ohne Seele"[57].

Der Mensch des unendlichen Bewußtseins muß die Gewohnheit hassen, denn sie ist die große Feindin des Bewußtseins, weil sie einschläfert, täuscht, betrügt und einhüllt. Darum sagt der große Däne: Af alle Sophister er Tiden den farligste, af alle farlige Sophister er Vane den underfundigste. („Von allen Sophisten ist die Zeit der gefährlichste; von allen gefährlichen Sophisten ist die Gewohnheit der hinterlistigste")[58].

Ganz anders Pascal. Er kennt zwar auch die „hinterlistige Gefahr" der Gewohnheit, aber er will sie als gute Kraft benutzen. Der Sündenfall hat den Menschen seiner

---

56 So sagt Kierkegaard z. B. in Hinblick auf Abraham: „Groß ist es, seinen Wunsch aufzugeben, aber es ist größer ihn festzuhalten, nachdem man ihn aufgegeben hat. Es ist groß, das Ewige zu ergreifen, aber größer ist es, das Zeitliche festzuhalten, nachdem man es aufgegeben hat". (Jen. III. S. 14).

57 „Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin" a.a.O. S. 29.

58 Ebda. S. 29/S. V. X. S. 380.

eigenen Natur beraubt, sodaß nunmehr alles zur Natur werden kann, genau so wie es nichts mehr gibt, was nicht einem Menschen als höchstes Gut zu erscheinen vermag[59]. La vraie nature étant perdue, toute devient sa nature; comme, le véritable bien étant perdu, toute devient son véritable bien[60]. Von allem aber ist nichts so sehr als Natur des Menschen zu bezeichnen, wie die Gewohnheit. Sie ist ihm nicht nur unsere zweite Natur, sondern vielleicht sogar unsere Natur überhaupt: La coutume est notre nature[61]. Vielleicht hat Pascal sogar der Auffassung zugeneigt, daß dem Menschen überhaupt keine eigene Natur zukomme, es sei denn, daß man seine Natur gerade darin sieht, alle Natur zu sein. Dafür spricht Fragment 94, wo es heißt: La nature de l'homme est tout nature, omne animal. Il n'y a rien qu'on ne rende naturel; il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre[62]. Wir ersehen jedenfalls daraus, daß für Pascal die Natur des Menschen vor allem als Folge des Sündenfalls nach allen Seiten so labil ist, daß sie nirgends eindeutig festgestellt werden kann; die Natur ist absolut zweifelhaft. So fragt er denn: Ist das, was man als die Natur des Menschen bezeichnet, nicht vielleicht schon eine erste Gewohnheit? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature[63]. Pascal leugnet nicht die Eigenmächtigkeit der Natur, aber er steht ihr sehr skeptisch gegenüber, nur gelegentlich (quelque fois) behält sie die Oberhand et retient l'homme dans son instinct, malgré toute coutume, bonne ou mauvaise[64]. Solche Ausnahmen spielen für den „Ewigkeitsernst" des Lebens, wie Kierkegaard sagen würde, kaum eine Rolle. Die Natur, der Beruf, eigentlich das ganze Leben kann coutume werden und sogar die Grundsätze und Prinzipien der Menschen sind der Gewöhnung entnommen. Qu'est — ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux[65]? So nimmt also die Gewohnheit im Menschenbilde Pascals die entscheidende Stelle ein. Wie kommt Pascal dazu?

---

59 Wir zitieren die Pensées nach Leon Brunschwicg: Pensées et Opuscules (P. O.); alles andere zitieren wir nach F. Strowski: Oeuvre complètes I. (O.).

60 P. O. Nr. 426 (S. 520).

61 P. O. Nr. 89 (S. 371).

62 P. O. Nr. 94 (373) Brunschwicg vermerkt dazu richtig, daß Pascal hier nach der Genesis eine Urstandslehre andeutet, die dem Sinn von Gen. VII. 14 (ipsi et omne animal secundum genus suum) nicht entspricht.

63 P. O. Nr. 93 (S. 373).

64 P. O. Nr. 97 (S. 374). Wir erkennen aber, daß hier nicht die personalgeistige Natur gesehen ist, sondern die mehr triebhafte Steuerung des Menschen, der Instinkt.

65 P. O. Nr. 92 (S. 372).

Der Erfinder der Rechenmaschine kennt als Wesensbestimmung des Menschen nicht allein den Geist, sondern — was Descartes nicht einmal zu tun gewagt hatte trotz seiner mechanistischen Naturphilisophie —: Pascal stellt dem Geist zur Seite den Automaten. Da, wo die cartesianische Philisophie, wenn auch kritisch umgeformt, mit einer jansenistischen Anthropologie zusammentrifft, mußte es gewagt werden können: Car il ne faut pas se méconnaître: nous sommes automate autant qu'esprit[66]. „Der Mensch ist ebensoviel Automat wie Geist"! Bei Kierkegaard heißt es: Mennesket er Aand, „der Mensch ist Geist". In dieser entscheidenden Gegenüberstellung ist vieles beiseite gelassen. Es kommt auf die Aufhellung der anthropologischen Grundanschauungen an. Wir brauchen darum nicht besonders hervorzuheben, daß wie für Kierkegaard, so auch für Pascal gilt: „Das Letzte, den Menschen eigentlich Definierende stammt nicht aus der Natur, sondern aus Gott"[67].

Die Eigenart des pädagogischen Denkens Pascals folgt aus dieser doppelten Sicht des Menschen als Geist und Automat. Der erzieherische Ansatz ist gespalten, denn der Geist öffnet sich dem überzeugenden Beweise, der Automat aber erhält seinen geregelten Gang durch die Gewohnheit, beide aber werden durch die Inspiration geleitet, wenn der Mensch demütig genug ist, sich ihr zu öffnen. Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration. . . il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations. . .[68].

Für die Erschließung des Geistes durch Beweise hat er eine unfehlbare Methode zu entwickeln versucht, in einer Schrift, die leider nur Fragment geblieben ist. (Sie ist in die Sammlung der Fragmente (Pensées) aufgenommen). Einigen Bemerkungen nach sollte in dieser Abhandlung wohl auch die Methode des Gewöhnens behandelt werden. Das Fragment betitelt sich L'art de persuader[69]. Wir wollen es genauer betrachten, um den pädagogischen Ansatz klar zu erfassen. Was darüber hinaus zur pädagogischen Grundhaltung zu ergänzen ist, können wir im Wesentlichen den Pensées entnehmen. Auch das Erziehungsprogramm der Schwester Pascals, in Port Royal praktisch durchgeführt, hat für uns Bedeutung, weil wir wissen, daß der Meinungsaustausch zwischen Pas-

66 P. O. Nr. 252 (S. 449).
67 Guardini, Christliches Bewußtsein. (Lpz. 1935). S. 98.
68 P. O. Nr. 245 (S. 447).
69 Bei Brunschwieg zu finden im III. Teil, Cap. XV als Section II zu De l'esprit géometrique (S. 184); bei Strowski P. O. I. S. 421. Auch in der deutschen Übersetzung der Pensées bei Reclam findet sich diese Schrift (S. 50). Jüngst hat Guardini auf den pädagogischen Hintergrund dieser Schrift nachdrücklichst hingewiesen. (Vgl. „Christl. Bewußtsein" a.a.O. S. 254 ff.).

cal und seiner Schwester sehr stark war. Es ist darum nicht von der Hand zu weisen, in Blaise Pascal einen Mitverfasser des Règlement pour les enfants zu sehen. Solche pädagogischen Überlegungen hat Pascal nie gering eingeschätzt. So hat er sich beispielsweise mit der Erfindung der Lautiermethode um das Lesenlernen der Kleinen bemüht.

Die Kunst zu überzeugen ist ein Seitenstück der geometrischen Methode (de l'esprit géometrique) und trägt selbst den Stempel dieser Methode. Sie birgt für Pascal, der sich hier als mathématicien in jeder Beziehung erweist, den einzigen Weg, mit zwingender Sicherheit die Menschen von bestimmten Wahrheiten zu überzeugen. Es kommt ihm also darauf an, unter der Vielzahl von Versuchen, den Menschen zu beeinflussen, zu überreden, zu überzeugen, die eine erfolgsichere Methode zu gewinnen, die — richtig angewandt — zum Ziel der Wahrheit führen muß. Es steckt darin der bestechende Gedanke, daß es eine bestimmte Möglichkeit der direkten Wahrheitsmitteilung gibt! Hierin offenbart sich deutlich, „daß Pascal das „Humanum", den „Anwesenheitsrest", oder wie wir lieber sagen möchten, „die Chance der analogia entis", wenn auch nur in höchster Begrenzung — wie wir sehen werden — festhält.

Pascal will nämlich mit dieser Methode eine, wenn auch noch so geringe Möglichkeit aufzeigen, nur und nur aus den Anstrengungen des Menschen heraus und unter ausschließlicher Inanspruchnahme der menschlichen Vernunft wesentliche Mitteilung machen zu können. Die Geringfügigkeit dieser Möglichkeit, ihre Umständlichkeit und Schwierigkeit der Anwendung hindern ihn nicht, diese Methode eingehend zu untersuchen. Solchen Ernst findet man heute nur vielleicht noch in der modernen Logistik. Wir gestehen zwar, diese Wissenschaft nur peripher zu kennen, möchten aber in aller Vorläufigkeit, gerade im Hinblick auf Pascal, ihren möglichen pädagogischen Gehalt aufzeigen dürfen. Wir verstehen die Logistik pädagogisch dahin, daß sie in der logischen Operation „Prädikate" gewinnen will, die unter Ausschaltung aller weltanschaulichen, soziologischen und situativen Bedingtheiten überhaupt, lediglich unter der Voraussetzung der Vernunft, direkte Mitteilung darstellen sollen, der sich der Mensch nicht entziehen kann, ohne sich als ens rationale aufzugeben[70]. Pascal hat darüber hinaus versucht, die Wertempfindungen und Sympathiegefühle mit der bloß rationalen Erkenntnis methodisch zu verbinden, um eine umfassende Kunst der Überzeugungsbildung aufzubauen. „Also eine Lehre, wie die

[70] Wir verdanken einen Einblick in die Logistik unserer Studienzeit an der Universität Münster, wo Herr Prof. H. Scholz die Logistik vertritt; sowie einem Vortrag des bedeutenden Warschauer Logistikers Lukasiewicz im Wintersemester 193⁵/36 in der Aula der Universität Münster.

Bereiche der 'raison' und des 'coeur' zur Hervorbringung echter 'coutume' verbunden werden können"[71]. L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce quon leur propose et aux conditions des choses qu'on veut faire croire[72]. Lediglich ein Gebiet scheidet er bewußt aus: Die göttlichen Wahrheiten.

Nicht immer vertritt Pascal diese Auffassung, wie Strowski mit Recht vermerkt[73]. In den Pensées spricht er einmal von zwei Arten, die den Menschen von den Wahrheiten unserer Religion zu überzeugen vermöchten (deux manières de persuader): l'une par la force de la raison, l'autre par l'autorité de celui qui parle[74]. Er sagt dort sogar, daß man die zweite Art nicht anwenden dürfe, sondern man müsse aus diesem oder jenem Grunde glauben, wobei er aber gleich vermerkt, daß es nur schwache Beweise (faible arguments) gebe, weil die Vernunft nach allen Richtungen hin biegsam sei. Er selbst versucht solche „Beweise" in den Pensées auf Grund der „Vorbilder", „Weissagungen", „Wunder" und überhaupt der hl. Schrift zu entwickeln, wie auch die „Wette" und seine Gedanken über die „Gottsucher" immer das Bestreben nach einer Vernunftbegründung des Glaubens zeigen.

Aber die Begriffe schillern bei ihm als echten Dialektiker. Er unterscheidet zwei Arten vernünftiger (raisonnables) Menschen: ou ceux qui servent Dieu de tout leur coeur, parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur coeur, parce qu'ils ne le connaissent pas[75]. Dann wieder heißt es (in der l'art de persuader), daß n u r durch die Liebe die göttlichen Wahrheiten gewonnen werden können, „nur vom Herzen aus kommt die Wahrheit in den Geist, nicht umgekehrt"[76]. Und zwar legt Gott sie selber in die Seele des Menschen: Dieu seul peut les mettre dans l'ame, et par la maniere qu'il lui plaît[77].

Damit sind Verstand und Willen als die beiden Hauptkräfte der Seele, der Verstand als die natürlichste (la plus naturelle) und der Wille als wirksamste (la plus ordinaire quoique contre la nature) entscheidend abgedankt[78]. Die Kunst des Überzeugens ist somit scharf von der r e l i g i ö s e n Wahrheitsmitteilung geschieden. Das coeur nimmt nämlich im Menschenbilde Pascals eine überragende Ausnahmestellung ein. Es vermittelt nach Pascal die obersten „Prinzipien", die dem Verstande überhaupt erst die Möglichkeit zur Arbeit (zu Schlußfolgerungen) bieten, Prinzipien also im Sinne von Denk-

71 Guardini, Christliches Bewußtsein, a.a.O. S. 254.
72 O. S. 421.
73 O. S. 421, Anm.
74 P. O. S. 584 Nr. 561.
75 P. O. S. 423 Nr. 194.
76 O. S. 421 . . . celles vérités entrent du coeur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le coeur.
77 O. S. 185.
78 O. S. 185.

voraussetzungen (man denke etwa an das Anselmsche Argument), die der Verstand aus eigener Kraft garnicht haben kann: Les principes se sentent, les propositions se concluent; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies[79]. Darüber hinaus aber ist das Herz jener Ort, wo dem Menschen die Religion geschenkt wird. Nur die sind nach Pascal glücklich von der religiösen Wahrheit überzeugt, denen Gott die Religion ins Herz gesenkt hat[80]. Die andern Menschen können wir durch Verstandesgründe zu überzeugen suchen, — die „Wette" ist so ein Versuch —, sie müssen aber im übrigen warten, bis Gott ihnen die Glaubensgnade schenkt. Über das Herz hat der Glaube Eingang zu allen Menschen. Das Gesetz der Liebe nicht das des Verstandes bringt das Christentum; denn das Gesetz des Verstandes ist ganz anders als das des Herzens, jenes besteht in abstrakten (gemeint sind wohl die logischen) Prinzipien und Beweisgängen (principe et demonstration), jenes aber consiste principalement à la digression sur chaque point, qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours[81].

So steht der Mensch, wie ihn Pascal sieht, als Automat und Geist (l'automate et l'esprit) vor uns. Zwar weiß er wohl zu unterscheiden zwischen solchen Menschen, die nur als Körper leben und solchen, die Geistesmenschen sind. Sie sind voneinander soweit distanziert, wie der Abstand des Körpers vom Geist ist: eine distance infinie. Aber der Geistesmensch ist für Pascal noch nicht das letzte Ziel des Menschen. Der Geist ist in einem noch unendlicheren Abstande von der Liebe getrennt: eine distance infiniment plus infinie[82], darum ist der Heilige die höchste Verwirklichung des Menschen. „Corps", „raison" und „coeur" sind die ordres, nach denen die Menschen sich unterscheiden, der ordre du coeur aber bestimmt den Menschen in seiner höchsten Prägung, weil er alle anderen Kräfte des Menschen umgreift, er ist die Kraft des Glaubens[83].

Die hier zunächst angeschnittene Frage lautet also: Wie kann man die Menschen von Wahrheiten — mit Ausnahme

---

79 P. O. Nr. 282 (S. 459).

80 O. S. 185.

81 P. O. Nr. 283 S. 461.

82 O. S. 421, vgl. P. O. S. 695; (Nr. 793). La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité; car elle est surnaturelle.

83 Vgl. Seinoske Yassa: die existenzielle Grundlage der Philosophie Pascals. S. 18 ff. Gerade hier zeigt sich die Unmöglichkeit mit Heideggerschen Kategorien Pascal zu deuten. Der ordre de l'esprit ist nicht die Sphäre der Selbstheit, erst mit dem ordre du coeur kann man — wie bei Kierkegaard — wenn man will, von Selbstheit sprechen. Bei jedem christl. Denker ist die Transzendenz des Menschen auf Gott entscheidende Bestimmung des Selbst. Erst die ordre du coeur garantiert darum das, was wir die „personale Sozietät" nannten.

der vérités divines — zwingend überzeugen? Worin besteht diese l'art de persuader?

Pascal registriert zunächst einmal alles, was erfahrungsgemäß den Menschen zur Zustimmung bringt und somit für eine Kunst zu überzeugen ausgewertet werden könnte. Das Ergebnis dieser Überlegungen lautet: Es gibt keine allwirksame Kunst des Überzeugens, weil der Mensch von Freuden und Wünschen abhängig ist, die man nicht jederzeit kennen und berücksichtigen kann. Im tiefsten Innern des Menschen fallen Entscheidungen, deren Gründe nicht zu bestimmen sind, weil man Geist und Herz nicht kennt. Darum kann die Kunst zu überzeugen darin bestehen, zu gefallen oder zu überführen, solange der Mensch sich eher von seinen Launen als von der Vernunft leiten läßt. De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison![84] Somit unterscheidet Pascal schon zwei Methoden, eine zu überführen (l'une de convaincre) und eine zu gefallen, oder durch Entgegenkommen zu überzeugen (l'autre d'agréer). Diese letzte Methode bezeichnet er als sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable[85]. Aber gerade sie will er übergehen, weil er sich dessen unfähig hält: je m'y sens tellement disproportionné, que je crois la chose absolument impossible[86]. Der tiefere Grund hierzu liegt in der Anlage des Menschen überhaupt. Pascal glaubt wohl an einen Erfolg dieser Methode Menschen gegenüber, die einem durchsichtig bekannt sind, deren Inneres man durchschaut, aber auch dann ist sie noch schwer, weil die Formen des Gefallens nicht beständig und gleichmäßig sind. In allen Menschen sind sie verschieden, und in jedem einzelnen sind sie in einer solchen Fülle, daß kein Mensch zu verschiedenen Zeiten von einem anderen verschiedener sein kann als von sich selbst: qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soimême dans les divers temps[87]. Alle sind anders (tout varient), das ist das letzte Wort, da kann es keine eindeutige Methode geben. So wendet sich denn Pascal jener denkmöglichen Kunst zu, den Menschen stets auf der Ebene die er selber jeweils anerkennt (also situativ) zu überzeugen. Aber an dieser Stelle, die ihn in unmittelbare Nähe zu Kierkegaards Dialektik der Mitteilung geführt hätte, zögert er wieder, wenigstens, was die Regeln für die liaison des vérités avec leurs principes de plaisir anbetrifft: je ne sais s'il y a moyen de donner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices[88]. So bleibt denn noch

[84] O. S. 423.
[85] Ebda. S. 423.
[86] Ebda. S. 424.
[87] Ebda. S. 424.
[88] O. S. 424.

übrig zu erwägen, ob der Mensch wenigstens in Hinblick auf seine Vernunft überzeugt werden kann.

Diese Kunst nun als l'art de persuader meint nichts anderes als die Leistung methodisch vollkommener Beweise (la conduite des preuves méthodiques parfaites). Den Gang solcher Beweise formuliert er in mehreren Regeln (règles), die er schließlich auf zwei Prinzipien (Grundregeln) zurückführt. In diesen faßt er die ganze Kunst zu überzeugen zusammen: Définir tous les noms qu'on impose; prouver tout, en substituant mentalement les définitions à la place des définis[89]. In der Begründung dieser Methode, die man keinesfalls als leere Theorie und intellektuelle Konstruktion betrachten darf, weil sie von ihm, wie wir noch sehen werden, sehr ernsthaft in der Realdiskussion seines Lebens angewandt und beachtet wurde, sagt Pascal:

Es wäre unnütz, einen Beweis zu führen, wenn man nicht zuvor alle Begriffe, die nicht verständlich sind, erklärt hätte. Und ebensosehr muß auch die Beweisführung aus der Frage nach den Grundsätzen hervorgehen. Denn man kann kein Haus bauen, wenn das Fundament nicht sicher ist. Schließlich muß man beim Beweis das Bestimmte durch die Definition ersetzen, weil man sonst die verschiedenen Bedeutungen, die in den Termen sich treffen, falsch gebrauchen könnte.

Es ist leicht zu erkennen, daß man in Beobachtung dieser Methode mit Sicherheit überzeugen kann, denn wenn 1. die Termen alle verstanden sind und durch die Definitionen aller Zweideutigkeiten enthoben sind und den Grundsätzen zugestimmt wird, wenn man 2. in der Beweisführung immer in Gedanken an die Stelle des Definierten die Definition setzt, dann muß die unbesiegbare Kraft des Folgerns ihre volle Wirkung erzielen (la force invincible des conséquences ne peut manquer d'avoir tout son effet)[90]. Daher kann niemals eine Beweisführung, in der diese Umstände beachtet werden, mit dem geringsten Zweifel aufgenommen werden und niemals können jene, bei denen sie fehlen, Kraft haben (et jamais celles où elles manquent ne peuvent avoir de force)[91]. Eine differenzierte Aufstellung dieser Grundsätze in Regeln für die Definitionen, für die Axiome und die Beweise[92] können wir übergehen, weil wir den Kern der Methode nach Pascals eigenen Worten in den angeführten Grundregeln getroffen haben.

Diese Methode ist eindeutig intellektuell und richtet sich ausschließlich an den Intellekt. In dieser Begrenzung glaubt Pascal an ihre Bedeutung und Aufgabe. Es ist charakteristisch, daß er sich im Vertrauen auf diese Regeln in erster Linie gegen die Logiker seiner Zeit wendet. Die Methode nicht

[89] Ebda. S. 427.
[90] O. S. 425.
[91] Ebda. S. 425.
[92] Vgl. O. S. 425 ff.

zu irren, mit der die Logiker eifrig beschäftigt sind, erreichen nach Pascal nur die Geometer: les géomètres seuls y arrivent[93].

Man könnte auf diese „Kunst zu überzeugen" mit Pascals eigenen Worten aus den Pensées entgegnen: „Die Vernunft geht langsam zu Werk, sieht sich häufig um, auf soviele Prinzipien gestützt, die sie immer gegenwärtig haben muß, daß sie jederzeit eingeschläfert oder verwirrt wird, weil sie alle ihre Prinzipien nicht gegenwärtig haben kann". Sie ist deshalb in hohem Maße wenigstens für eine anhaltende Überzeugung unbrauchbar, für eine Überzeugung, die Habitus (l'habitude) bedeutet. Von ihr kann der erste und wichtigste Anstoß ausgehen, darin sie sich meistens auch schon erschöpft. So muß man denn die l'art de persuader als Versuch einer exakten Verweisung des Verstandes in seinen Bereich ansehen, ein Deutlichmachen seiner hohen Aufgabe, um zugleich anderen Mächten einen begründeten und offenbar gebührenden Platz einzuräumen, denn die Beweise überzeugen bloß den Verstand: Les preuves ne convainquent que l'esprit[94].

Der Mensch nach Pascal ist noch etwas anderes als nur Geist (Verstand). Die hohe Kunst des Überzeugens vermag wenig auszurichten, wenn der Partner des Geistes, der Automat, sein Recht fordert. So ist die Lehre von der Bedeutung der coutume die konsequente Fortsetzung der l'art de persuader, sie ist gleichsam ihre andere Seite. Intellekt und Gewohnheit greifen wie zwei Zahnräder ineinander. Sicherlich gelingt es zuweilen dem Geist, die Macht des Automaten zu brechen, oft aber wird auch der Geist vom Automaten durch die coutume überwältigt und fortgezogen: La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense[95]. Der Geist ist direkt auf seinen Partner angewiesen, denn der Verstand muß immer wieder auf die Gewohnheit zurückgreifen und sogar der Glaube kann ohne sie nicht von Dauer sein. Daß z. B. Pascal das „Memorial" ständig bei sich trug, kann man von hier aus erst richtig verstehen. Nicht einer Geste wegen noch aus Gründen pietätvollen Sicherinnerns geschah es, sondern um gleichsam das „Feuer" dieses großen Wendepunktes in seinem Leben ständig mit sich herumzutragen. Die Gewohnheit durchdringt nicht nur den ganzen Tag des Menschen, sie soll auch seine tiefsten Entscheidungen tragen. So hat sie den Menschen davon überzeugt, als selbstverständlich hin-

---

93 O. S. 429. Vgl. „Briefe des Blaise Pascal, übers. von W. Rüttenhauer, Leipzig 1935, S. 18/19/S. 26/27 über Hypothesen; S. 32, 50 über Definitionen.

94 P. O. Nr. 252 (S. 450).

95 P. O. Nr. 252 (ebda.)

zunehmen, daß es morgen Tag wird und wir alle sterben müssen, sie macht aber auch so viele Menschen zu Christen, wie sie Türken, Heiden, die Berufe, Soldaten usw. schafft. Und wenn darum in der Taufe der Glaube von den „Christen" mehr empfangen wird, als von den Türken (Il y a la foi reçue dans le baptême aux Chrétiens de plus qu'aux Turcs)[96], weil aus Gewohnheit schon die Christen ihre Kinder taufen lassen, während von den Türken die Glaubensentscheidung, die Annahme des Wortes gefordert ist, so sieht darin Pascal ganz im Gegensatz zu Kierkegaard gar kein Übel. Qui s'accoutume à la foi, la croit et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose[97]. So gilt auch dem Verstande gegenüber, daß er immer wieder auf die Gewohnheit zurückgreifen muß, afin de nous abreuver, et nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire — um mit diesem Glauben durchdrungen und angetan zu werden, der uns zu jeder Stunde entgleitet; denn es ist unmöglich, die Beweise immer gegenwärtig zu haben[98].

So muß man aus den Pensées die l'art de persuader ergänzen. Die Gewohnheit herrscht nicht nur über unsern Willen und Verstand, und wir müssen nicht nur darauf bedacht sein, sie dort positiv einzusetzen, sondern sie greift auch auf den dritten Bereich über, auf den Glauben. Darum muß man sich auch den Glauben zu erleichtern suchen durch die Gewohnheit (hier sagt Pascal das einzige Mal allerdings nicht coutume, sondern l'habitude!), die uns ohne Gewalt, ohne irgendwelche Reflexion im Glauben erhält, all unsere Kräfte auf diesen Glauben hinlenkt, dergestalt, daß unsere Seele wie von Natur her (naturellement!)[99] dazu neigt (tombe). Denn man glaubt nicht kraft der Beweisführung, wenn der Automat geneigt ist, das Gegenteil zu glauben.

Der Mensch muß deshalb die beiden Bestandteile (nos deux pièces), aus denen er zusammengesetzt ist, zur Verwirklichung einer gläubigen Existenz gebrauchen: l'esprit par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie; et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. Inclina cor meum Deus[100]. Es ist so, als ob Pascal mit dem lateinischen Nachsatz alles wieder auffangen wolle, was vorher kühn und gewagt ausgesprochen

---

96 P. O. Nr. 252 (S. 450).

97 P. O. Nr. 89 (S. 371).

98 P. O. Nr. 252 (S. 450); abreuver heißt wörtlich: tränken, durchwässern. Der Mensch soll also durch die Gewohnheit gleichsam vom Glauben durchdrungen sein.

99 Es ist bezeichnend, daß in den jansenistischen Schulen weniger die spontane Hinwendung zu Gott als vielmehr ein religiöser Habitus angestrebt wurde.

100 P. O. Nr. 252 (S. 450).

wurde, ein Hinweis dafür, daß er seine ganzen Überzeugungen immer wieder nur auf dem Untergrunde des Glaubens vollziehen kann. Im Zusammenhang mit dem Fragment 252 bedeutet das „Inclina", wie Brunschwicg vermerkt[101], ein Zurechtbiegen im Sinne des Gewöhnens. Damit würde die coutume als Gabe Gottes betrachtet, ein Gedanke, der als Schlüssel für jene eben zitierte Stelle dienen könnte, wo Pascal — vielleicht in Erinnerung an die aristotelisch-scholastische Tugendlehre, nach der die Tugend, auch die übernatürliche Tugend habitus ist: ἕξεις ψυνῆς [102] — anstelle von coutume: l'habitude sagt. Von hier führt dann gar bald der Gedanke zu jenem mutigen aber auch „gefährlichen" Ausspruch, daß unsere Natur eine erste Gewohnheit sei. Denn wenn man Gewohnheit als von Gott verliehenen Habitus der Seele interpretiert, dann dürfte wohl der tiefere Grund für die allgemeine Hochschätzung der coutume im Denken Pascals gefunden sein. Damit wären wir vor einer billigen Interpretation gesichert.

Wir haben zu zeigen versucht, wie der Wille des Menschen, der allzu leicht, im Banne der gefallenen Natur und ihrer Begierden und Launen, fehlgeleitet werden kann, durch einen richtigen Gebrauch der Gewöhnung gezügelt werden soll und wie dadurch die Erkenntnis der Wahrheit und der Glaube im Menschen gestützt und erhalten werden. Die beiden durch die Gewohnheit zur Einheit verschmolzenen Grundkräfte des Menschen arbeiten im Gleichklang miteinander. Geist und Automat: Der Mensch. Der Geist (Verstand, Vernunft) vermag nur eine begrenzte Sonderaufgabe zu leisten: Die Lösung der immanenten Wahrheitsfrage, d. h. aller Wahrheitsprobleme mit Ausnahme der vérités divines. Die Gewohnheit stellt gleichsam das einmal Erarbeitete und Gewonnene sicher, damit der Mensch jederzeit danach greifen kann. Und das, so behauptet Pascal, ist eben auch für die Erhaltung und Bestärkung des Glaubens sehr wichtig, weil wir doch nicht immer wieder von vorne anfangen können. Von hierher gesehen bekommt auch die berühmte „Wette" ein weniger kaufmännisches Gesicht. Ihr tieferer Sinn ist eben darin zu suchen, dem Automaten entgegenzukommen. Es ist eben Pascal wichtig genug, dem launigen Willen gleichsam einen Willen zu tun, um ihn gerade dadurch in die geforderte Richtung zu lenken. Die „Wette" ist darum weit von der Absicht entfernt, einen Gottesbeweis zu liefern, was Guardini auch aus anderen Gründen gezeigt hat. „Das Pascalsche Argument gelangt streng genommen nur zum ersten

101 P. O. Nr. 252 (S. 450). Anm. 3: Il faut remarquer que dans le verset cité le mot incliner n'a pas la valeur absolue que semblerait lui attribuer, la citation de Pascal: „Incline o Dieu mon coeur vers tes témoignages et non vers l'avarice.

102 Eth. Nic. I. 13, 1103 a 9; II 2, 1104 b 19.

Fußfassen in der Wirklichkeit Gottes; über seine Wesenheit spricht es nicht"[103]. Wir können das Argument der Wette nunmehr als eine außergewöhnliche, aber durchaus Pascal entsprechende Anstrengung bezeichnen, die eine Willensrichtung zu erzwingen sucht, um so den ersten Ansatz für die Bildung einer religiös bestimmten coutume zu gewinnen. Wenn dann im Verlauf der Gewöhnung an den christlichen Glauben die „kaufmännische Seite" durch die Gewöhnung selber sich neutralisiert und aufgehoben hätte, könnte die Gnade bereitwilligen Boden erwarten.

Wir kennen die Wege der Gnade ja nicht. Es bedarf eines tiefen Blickes um einzusehen, wie auf dem Boden der Gewohnheit echter Glaube entstehen kann, der als solcher eben nicht zu unterscheiden ist von jenem Glauben, der durch die Gnade plötzlich und für einen Augenblick im Menschen aufleuchtet, dann aber auch nur im Zuge der Gewohnheit erhalten bleibt. Denn auch die Erleuchtung kann einmalig sein. Sie wird nicht notwendig wiederholt, sie kann sich hinter der Gewohnheit verbergen und mit ihr wirken! Nur von diesem hohen Gesichtspunkte her kann man es verstehen, daß Pascal zu sagen wagt: „Ahmen Sie nach . . .; tuen sie alles, wie wenn Sie schon gläubig wären, gebrauchen Sie Weihwasser, besuchen Sie die Messe usw. Das wird Sie natürlicherweise (naturellement!) gläubig und einfältig machen (abêtira)[104]. . . . Was haben Sie dabei zu verlieren? Es wird Sie zum Ziele führen und Ihre Leidenschaften vermindern, die Ihre großen Hindernisse darstellen. Mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminuera, les passions, qui sont vos grands obstacles[105]. Stärker kann die Anwendung von direkter Mitteilung nicht gefordert werden. Was aber auf den ersten Blick hin plump und aufdringlich scheinen könnte, enthüllt sich beim näheren Hinsehen als Größe und Weite eines Herzens, das sich nicht an die Kleinigkeit und Enge dieser Welt verlor, sondern um die Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes weiß, in die der Mensch hineingestellt ist.

Was Pascal von der Natur des Menschen als unaussprechbares Erlebnis seiner selbst begriffen haben mag, kann man vielleicht ahnen, wenn man sich an seiner Hand durch das All führen läßt, um dessen Geheimnisse und Gesetze gerade er ein tiefes Wissen besaß. Mitten in das All gestellt, mit dem Blick auf die kleine und dann noch in sich aufgeteilte und zerrisse Erde, sieht er den Menschen:

Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invin-

[103] a.a.O. S. 207.
[104] abêtir heißt wörtlich sogar: verdummen.
[105] P. O. S. 441. Nr. 233.

ciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti[106]. Diese „Disproportion de l'homme" empfindet er so stark, daß er nicht umhin kann auszurufen: Quelle chimère est — ce donc que l'homme?[107].

Voll Widerspruch und Chaos ist der Mensch, er begreift sich selber nicht, er, der „Hüter der Wahrheit", der sich zugleich als „Kloake der Unsicherheit" erweist.

Connaissez donc, superbe, quel paradox vous êtes à vous — même. Humiliez —vous, raison impuissant; taisez — vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu[108].

Gott ist der Meister, auf ihn sollen die Menschen hören, ähnlich wie es Augustin und Kierkegaard verkündeten. Gott ist der einzige und wesentliche Lehrer und Meister, die Menschen sind einander Mitschüler, oder wie es Pascal ausdrückt: Jünger. Nicht er könne Wahrheit mitgeteilt haben, schreibt er seiner Schwester, noch sei er Vermittler des Guten gewesen, „denn nur Gott konnte es Dir und den andern offenbaren". Jede Vorrangstellung weist er im Verhältnis Christ zu Christ zurück, lehnt alles ab, was ihm Dankbarkeit bezeugen soll, „denn", wie er gleichfalls seiner Schwester schreibt, „wir sind nur Jünger wie Du"[109]. Von Gott also muß alles erwartet werden, vor allem aber die göttlichen Dinge, die der Mensch l i e b e n muß, um sie dann zu erkennen (il faut les aimer pour les connaitre)[110]. Und dieses Erkennen vollzieht sich in der G n a d e, nur sie kann den Menschen heiligen (Fragment 508), von sich selbst darf man am wenigsten erwarten: en n'attendent rien de vous, que vous devez l'attendre[111]. Man darf hier Pascal nicht in Richtung der sola gratia-Lehre verstehen. Die Natur des Menschen ist nicht radikal zerstört, sie entbehrt der S t e u e r u n g und ist gleichsam dem Spiel zwischen Abgrund und Höhe ausgeliefert, nicht aber schlechthin in den Abgrund verworfen. Wenn man etwa den Satz hier anwenden wollte: gratia non tollit sed perficit naturam, so perficit in dem Sinne, daß der Mensch seine Steuerung zurückerhält und seine Natur immer aufnahmefähiger für die Gnade wird. So ist denn die Gnadenwirksamkeit wie auch alles menschliche Vorbereiten auf die Gnade recht ein Verbessern und Vertiefen der N a t u r des Menschen. Das hat Pascal und seinen Kreis dahin geführt, selbst ein vordergründig höchst „unnatürliches" Bemühen zu wagen, wenn

106 P. O. Nr. 72 (S. 350).
107 P. O. Nr. 434 (S. 531).
108 Ebda. S. 531.
109 Brief d. Bl. Pascal a.a.O. S. 75 ff.,
110 O. S. 421.
111 P. O. Nr. 517 (S. 564).

auch nur irgendwie für die so verstandene Natur ein Gewinn zu erwarten war. Es geschah nicht also gegen die Natur des Menschen, sondern gerade im höchsten Dienste an ihr. Dieses eigenartige Verhältnis von vordergründig „unnatürlichem" Tun und im tiefsten Sinne gerade auf die Natur ausgerichtete Meinung prägt sich am deutlichsten in der Pädagogik der Jansenisten aus. Man wird ja Pascal von dieser großen Bewegung des 17. Jahrhunderts nicht ganz trennen können.

So wollen wir uns nun ausdrücklich der Pädagogik zuwenden, die vom Menschenbilde Pascals her möglich ist und besonders auch ihre Konkretion in den Schulen der Jansenisten betrachten. Wir stellen drei Gesichtspunkte heraus:

1. Der Pädagoge muß den Intellekt des Menschen schulen und anspannen, um ihn für die immanente Wahrheit (für alle rein aus menschlichen Kräften erreichbaren Erkenntnisse, mit Ausnahme also der vérités divines) auszubeuten, denn der Verstand allein kann direkt zur Wahrheit vorstoßen.

2. Der Pädagoge bedient sich im hohen Maße der Übung und Gewöhnung, denn die Gewohnheit bewahrt dem Menschen nicht nur die intellektuell gewonnenen Erkenntnisse, sie erhält ihm auch noch den Besitz der einmal geschenkten göttlichen Wahrheiten.

3. Diese göttlichen Wahrheiten kann der Pädagoge nicht vermitteln, der Mensch muß sich ihnen in Liebe zuwenden, damit sie ihm in der Gnade ins Herz gesenkt werden. Hier also ist Gott der alleinige Erzieher.

Das Schwergewicht menschlichen Bemühens, also der Pädagogik, liegt in der Schulung des Denkens, l'art de persuader, und in der richtigen Anwendung der Gewohnheit. Ja, der coutume muß sogar entschieden der Vorrang gegeben werden, weil sie schließlich auch die Leistung des Verstandes überhaupt erst pädagogisch wirksam macht und zum andern sogar die göttlichen Wahrheiten tragen hilft und lebendig erhält, wenn sie gegeben wurden. Aber es hieße Pascal mißverstehen, wollte man dieses Gewohnheit-werden anders auffassen im Sinne des Gliedermanns, der Marionette, die nur in Gott ihren Meister hat und nur von dort her einen Anspruch auf christliche Existenz erheben kann. Das unendliche (ewige) Bewußtsein und der Gliedermann sind nur von der Ewigkeit her zu begreifen, wo sie eins werden. Und wir sehen in diesem Einswerden die einzige, aber entscheidende Vergleichsmöglichkeit zwischen Kierkegaard und Pascal. Von hier aus aber öffnet sich der Kontrast zu einem tiefen Einverständnis. Ist schon der Mensch als Automat bestimmt, dann kann es keine höhere Aufgabe geben, als ihn zum Automaten in der Hand Gottes zu machen. Das bedeutet die adä-

quate und gleich radikale Übersetzung aus dem Untermenschlichen in das Übermenschliche, die einzig mögliche Übersetzung und Kierkegaard congenuin.

Beider Menschenbild gründet in der unendlichen Ruhe Gottes, wo der Wellenschlag menschlichen Sichzerschlagens zur geformten Bewegung wird.

Wenn wir hier einmal den Vergleich mit Kleists „Marionettentheater" näher durchführen dürfen: Da der Tanz der Marionette einem „bewußten Tänzer" „schlechthin unmöglich ist", erstrebt Pascal eine Erziehung des Menschen zum Organismus der Gewohnheit, zum Automaten, den die Puppe des Spiels verkörpert. Diese nämlich weiß nichts "von der Trägheit der Materie dieser dem Tanze entgegenstrebensten aller Eigenschaften". Bei ihr besteht eine Art Garantie, daß „die Kraft, die sie in die Lüfte erhebt, größer ist als jene, die sie an die Erde fesselt". Im richtigen Gebrauch des Automaten gewinnt der Mensch die höchste Ausprägung seines Seins.

Leeres Automatsein, was der Mensch unserer Zeit oft verkörpert und manche Erziehungsanstrengung unserer Tage erstrebt, bedeutet Vernichtung der Menschennatur, die moderne Versklavung des Menschen. Pascal hat mit diesem pädagogischen Tun nichts gemein. Er und sein Kreis sucht den Menschen in seiner Bestimmtheit als Automaten in die Hand Gottes zu geben: Marionette, ja, so hart das Wort auch klingen mag, Puppe Gottes soll der Mensch werden. Er soll wieder seinen ihm eigenen „Schwerpunkt" erhalten, auf daß Gott der „Maschinist" sei und nun „der Tanz die höchste Grazie" erreicht.—[112]

Die hier gezeichnete pädagogische Grundhaltung hat ihre Konkretion in den Erziehungseinrichtungen jansenistischer Klöster gefunden, deren bedeutungsvollstes Port Royal war. Gerade mit Port Royal aber stand Blaise Pascal in enger Beziehung und somit auch mit dem dortigen Pädagogium, das von seiner Schwester Jacqueline geleitet wurde. Von ihr stammt auch eines der ausgebautesten Erziehungsdokumente: das Règlement pour les enfants[113]. Die Mitarbeit oder doch wenigstens geistige Patenschaft Pascals an diesem Règlement steht außer Frage. Von seinem Menschenbilde her ist eine solche pädagogische Konkretion nur folgerichtig, wenn auch nicht notwendig die einzig mögliche Lösung[114].

---

112 „. . ., wie sich der Durchschnitt zweier Linien auf der einen Seite eines Punktes, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der anderen Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; sodaß sie zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körper am reinsten erscheint, der entweder gar keins oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann oder in dem Gott". (H. v. Kleist, das Marionettentheater).

113 Vgl. die ausgez. Sammlung jansenist. Erziehungsdokumente im Anhang von J. Sellmair's Buch: „Die Pädagogik des Jansenismus". Donauwörth 1932.

114 Guardini warnt mit Recht vor einseitiger Interpretation und Festlegung Pascals.

Das Erziehungsideal der Jansenisten kann so umrissen werden: Die Menschen müssen von Kind auf durch planmäßige Übung und Gewöhnung ihr erbsündlich verderbtes Ich ablegen und niederkämpfen, um im tiefsten Sinne Marionetten Gottes zu werden. Gepflegt werden darf im übrigen nur die Vernunft, weil sie allein, wenn auch mit Mühe, eine vom Menschen erreichbare Wahrheit gewinnen kann. Die Erziehungsregeln von Port Royal sind ganz nach diesem Ziel ausgerichtet und auch die anderen Dokumente aus den Schulen des Jansenismus atmen diesen Geist. Üben und Gewöhnen gilt es von der Frühe des Morgens bis zur Nacht. Selbst die Verstandes- und Geistesbildung geht darauf aus, feste Schemen und Gleise zu schaffen, damit der Geist des Menschen nicht in Irrtum gerate, Soll ein Kind von irgendeiner Wahrheit überzeugt werden, so gelten als sicherster Weg die Regeln der l'art de persuader.

Wir erkennen in der Kunst zu überzeugen das Muster direkter Beeinflussung des Menschen, soweit es um Vernunftwahrheiten geht. Die göttliche Wahrheit wird dem Menschen geschenkt. Durch Gebet und Liebe muß er sich der Gnade offenhalten und kein äußerer Umstand darf ihn erschüttern. Pascal hat das selbst auf furchtbarem Krankenlager vorgelebt. Es spricht also vieles dafür, die Jansenistische Pädagogik als Spiegelbild der Pascalschen Menschendeutung zu verstehen. Sie richtet sich in jeder Beziehung, in jeder Kleinigkeit des Lebens auf Gott aus, sie rechnet auf das Wirken Gottes „in Hoffnung".

„Jedenfalls wurde noch nie in der christlichen Erziehung der Anteil der übernatürlichen Faktoren in diesem Maße betont. (Jacqueline). Pascal sagt im Règlement ausdrücklich: „On leur fait entendre, qu'un seul regard vers Dieu avec confiance, humilité et persévérance les soutiendra bien plus que toutes les grandes résolutions, qu'elles pouvaient faire par elles-mêmes et que leur seront inutiles, si la bonté de Dieu ne les forme pas dans leur coeur par la puissance de sa grâce"[115].

Darüber hinaus aber ist Port Royal eine Stätte, wo versucht wird, die intellektuellen Kräfte des Menschen aufs höchste anzuspannen, wofür natürlich auch der ganze Zug der Zeit verantwortlich gemacht werden muß. „Die jansenistische Erziehung trägt ausgesprochen das Gepräge der Vernunftpädagogik . . . wir müssen sogar die religiöse Erziehung durchaus intellektualistisch nennen"[116]. Der etwa vierzehnstündige Tag der Kinder ist nach dem Programm von Port Royal fast bis in die Minute eingeteilt und festgelegt. Nicht ein Schritt kann unternommen werden, wenn er nicht

[115] Sellmair, S. 155 ff.
[116] Ebda. S. 155.

vorgesehen ist, nicht ein Wort bricht „das große Schweigen", wenn es nicht eigens gestattet und überprüft ist, nicht einmal Gedanken vermochten sich frei und selbständig zu bilden, weil jedes Kind zu jeder Zeit seine bestimmte Aufgabe durchzuführen hatte. Wo das nicht nach einiger Zeit gelang, wurde das Kind aus dem Kloster entfernt. Dabei bleibt offen, ob diese Entfernung, die nach gewissenhafter Prüfung und geduldigen Versuchen erfolgte, aus theologischen oder pädagogischen Rücksichten notwendig schien. Wahrscheinlich treffen sich hier die jansenistische Prädestinationslehre mit der pädagogischen Zielsetzung. Denn nichts kann durch ein Eigenleben so sehr gefährdet werden als eine festgelegte Ordnung und Gewohnheit. Hier ging es darum: Gewöhnung, Marionette werden! Aber nicht zu vergessen: Gliedermann Gottes! Gewöhnen ist das Hauptwort, ist der Leitgedanke dieser Pädagogik. „Man ermahnt die Kinder, sich möglichst rasch anzukleiden und zu kämmen, damit sie sich daran gewöhnen, nur für kurze Zeit auf die Pflege des Körpers zu verwenden, der einst eine Speise der Würmer sein wird; und auch sozusagen als Ausgleich für die lange Zeit, die die modernen Frauen der Kleidung und Frisur widmen"[117]. „Man gewöhnt auch die Kleinen schon daran, nicht zu sprechen, wenn man ihnen auch erlaubt, zu spielen, nachdem sie eine Zeitlang fleißig gearbeitet haben"[118]. „Man trachte, sie frühzeitig daran zu gewöhnen, daß sie immer beschäftigt, nie und nirgends ohne kleine Arbeit sind, um unvorhergesehene kleine Mißlichkeiten zu vermeiden"[119].

Gewohnheit ist in dieser Erziehungspraxis Ethos geworden. Es ist also nicht Gewohnheit schlechthin gemeint, sondern jene qualifizierte coutume, die den Menschen habituell mit Gott verknüpfen soll. Man unterscheidet darum manchmal „Sitte" und „Gewohnheit", vor allem dann, wenn der Gebrauch des Wortes coutume auf keinen Fall mißverstanden werden darf. So heißt es z. B. über den Besuch des Gottesdienstes: „Doch darf die Bitte, sie täglich zum Gottesdienst gehen zu lassen, nicht zur Gewohnheit werden. Sie selbst müssen die Erlaubnis erbitten, und man gestattet es dann als Vergünstigung. Man ermahnt die Zöglinge wiederholt nur zu gehen, wenn ihre Andacht sie treibe, denn sie sollen immer in dem Wunsch gehalten werden, öfter zu gehen, als man ihnen gestattet, damit man das Recht hat, keine Unandächtigen dort zu dulden"[120]. Es soll also eine gefüllte Gewohnheit angestrebt werden, die in sich selbst den Keim hat, über den augenblicklichen Zustand her-

117 Sellmair, Anhang S. 183.
118 Ebda. S. 184.
119 Ebda. S. 185. Sperrung von uns.
120 Sellmair, Anhang S. 186, (Sperrung von uns).

auszukommen und zu immer tieferer Verbundenheit mit Gott zu führen.

Im Hinblick auf Kierkegaard können wir nun betonen: Im Jansenismus gilt ständige Beeinflussung, ständige Überwachung, direkte Leitung und Gewöhnung. Die Möglichkeit der Sinnestäuschung, sofern sie im Dienste des christlichen Lebens steht, wird bejaht, denn was sich da täuscht, ist ja die falsche Natur des Menschen, während der eigentlichen Natur gerade gedient wird. Diese Pädagogik ist bewahrend, prohibitiv, sie meidet die Situation der Entscheidung aus religiösen Gründen! Sie hat Pathos und Leidenschaft, aber fern der christlichen Existenz in der Welt. „Der Erzieher ist Werkzeug, Beauftragter der Gnade. Ziel ist nicht Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie im Menschen vor der Sünde — soweit noch möglich —, sondern Vergewaltigung durch die übernatürlichen Kräfte wie durch Gewöhnung“[121]. Wir haben ja erfahren, daß die natürlichen Anlagen von Pascal nicht ernst genommen wurden, waren sie doch bereits eine erste Gewohnheit. Darum „immunisiert“[122] man den Menschen gegenüber der Welt und allem, was an ihm selbst scheinbar von Welt ist. „Die Jansenisten identifizieren das Ziel der Erziehung durchaus mit dem übernatürlichen Lebensziel“[123], sie erziehen „weltabgewandte Heilige“. Man könnte fast von einem Versuch sprechen, das Heiligwerden auf Grund ausgedachter Methode zu betreiben. Sellmair nennt das wohl mit Recht „einen pädagogischen Supranaturalismus“, der in einer falschen, spiritualistischen Existenzauffassung wurzelt[124]. Solche Auffassung muß man wohl in der Konsequenz Pascalscher Gedanken sehen, obgleich man sie mit diesen nicht mehr identifizieren darf.

Der Kontrast ist nun deutlich geworden. Pascal und Kierkegaard stehen sich diametral gegenüber, um sich doch zugleich entscheidend zu berühren. Wenn Kierkegaard die Frage zu stellen wagt, ob nicht der Akt der Zeugung des Menschen vielleicht schon der erste unverantwortliche Eingriff in seine Freiheit darstellt, so berührt sich das deutlich damit, daß Pascal den Menschen als Fleisch und Blut überwinden und niederzwingen will, um einen reinen Automaten für die Gnade zu gewinnen. Gott allein wird von beiden Denkern als d e r Lehrer und Meister bezeichnet, der sich als Schöpfer und Erlöser des Menschen in dessen Wesen auf natürliche und übernatürliche Weise eingeprägt und somit Zutritt in die Sozietät des Selbst hat. Erziehung ist darum für beide „Exi-

---

121 Sellmair S. 158.
122 Ebda. S. 164
123 Ebda. S. 169.
124 Ebda. S. 169.

stenzial der Erlösung", d. h. der „Erzieher" kann nur erziehen in der Kraft Gottes, als „Teilnehmer der Erlöserliebe"[125].

Kierkegaards Kampf richtet sich darum gegen die Coutume, gegen jede Illusionierung und Sinnestäuschung, sogar auch gegen die Habitude, weil für ihn allein die alle Verfestigungen durchbrechende bewußte Entscheidung des Augenblicks Bedeutung hat. Darum fordert er die absolute Respektierung des anderen Selbst durch indirekte Mitteilung, durch williges Eingehen auf die Situation und Konstitution des anderen Menschen. Der einzige erlaubte Zwang ist, aufmerksam zu machen und auch das nur in „Furcht und Zittern".

So vertritt Kierkegaard in letzter Konsequenz die höchste Anstrengung des unendlichen (ewigen) d. h. christlichen Bewußtseins und Pascal in letzter Konsequenz die höchste menschliche Anstrengung einer absoluten, im christlichen Glauben gesicherten Bewußtlosigkeit. Darüber darf auch die Maske des „bewußten" „honnête homme" nicht hinwegtäuschen. Vielleicht hat Pascal seine Existenzauffassung nur über das unendliche (ewige) Bewußtsein gewinnen können, wie andererseits Kierkegaard — und darin liegt wohl die existenzielle Nähe dieser beiden Denker — erst die absolute Bewußtlosigkeit hinter sich gebracht haben mag, um zu seiner Existenzauffassung zu gelangen.

Der Kierkegaardsche Mensch hebt immer wieder an, sich durchsichtig in Gott zu gründen, immer wieder spannt er das Bewußtsein und den Willen zur gesteigerten Gewinnung der personalen (suprapersonalen) Sozietät. Mittel und Wege können tausendfältig sein, und die Vernunft hat dabei keinen Vorrang, denn nicht die Erkenntnis durch den Verstand ist primäres Ziel des Menschen, sondern die Verwirklichung des von Gott jedem Menschen aufgegebenen Menschseins.

Der Pascalsche Mensch erstrebt höchste Intellektualität, um andererseits seine Natur völlig zu mechanisieren, um das Übernatürliche in einem Auslöschen des Natürlichen zu erzwingen, denn die Übernatur gilt ihm allein als Natur.

Hier also ein absolutes Sich-verlieren an Gott; dort ein immer mehr gesteigertes Sich-gewinnen von Gott her. Das ist die ungeheure Entscheidungsspanne zwischen Pascal und Kierkegaard:

Gliedermann — Unendliches (ewiges) Bewußtsein!

---

125 Wir bedienen uns hier eines trefflichen Ausdrucks von A. Auer-Neresheim aus „Christliches Erziehen", in: Der Katholische Gedanke. 1935, 2. Heft, 8. Jahrg. S. 152.

C. Über Dostojewski: Alexei Karamasow.

Die Anthropologie Kierkegaards verwehrt es, die Erziehergestalt allgemeingültig so zu kennzeichnen, daß man gleichsam ihr Bild fest umrissen vor Augen hätte. Denn jeder Mensch, auch der Erzieher, soll ja er selbst werden, und das kann man nicht allgemein vorweg schildern. Es wird von ihm zuerst das verlangt, was seine Bemühungen bei anderen Menschen erreichen sollen. Wenn wir dennoch auf einen Menschen, auf eine dichterische Gestalt, zur Verdeutlichung der Kierkegaardschen Gedanken über den Erzieher eingehen wollen, so nur um ein Symbol zu gewinnen, das uns mit dem Sein dieses Erziehers vertrauter machen soll. Wir finden dieses Symbol bei Dostojewski in Alexei Karamasow gezeichnet. Wir wollen darum diese Gestalt als Erziehergestalt aus dem großen Werke der „Gebrüder Karamasow" herauslösen, ohne dabei dem Geiste dieser Dichtung Gewalt anzutun. Guardini spricht in seinem Dostojewski-Buch[126] von „einer letzten Gemeinsamkeit der Denk- und Erlebnisstruktur"[127] bei Dostojewski und Kierkegaard, wie er auch auf manche Parallelen im Werk dieser beiden Dichterphilosophen des 19. Jahrhunderts aufmerksam machen kann[128]. Ein Vergleich zwischen dem Werk des Russen und Dänen ist in überaus reichem Maße möglich, und es könnte zum gegenseitigen Verständnis mancher neue Beitrag geliefert werden. Wir denken da besonders an die Hauptgestalten in den „Karamasows" und in den „Dämonen", für die das Werk Kierkegaards gleichsam die Diagnose ihrer Existenz liefert. Wir sind hier jedoch, dem Rahmen unserer Arbeit entsprechend, gehalten, uns auf jenen Vergleich zu beschränken, der den pädagogischen Ansatz des großen Dänen verdeutlichen soll.

Die Interpretation einer Dichtung kann sich mannigfaltig gestalten. In jedem Fall muß aber einer Forderung genügt sein: Der Ausgangspunkt muß im Dichtwerk selbst liegen und darf nicht von außen hereingetragen werden. Guardini hat Dostojewskis große Romane „vom religiösen Dasein und seiner Problematik"[129] her untersucht. Er ging damit nicht nur von einem möglichen Ansatz aus, sondern traf das Zentrale überhaupt. Wir sind uns klar darüber, daß ein p ä d a g o g i s c h e r Ausgangspunkt, wollte man von ihm aus den entscheidenden Zugang zum Gesamtwerk gewinnen, bedenk-

---

[126] Romano Guardini, „Der Mensch und der Glaube". Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskis großen Romanen. Leipzig 1932.

[127] Ebda. S. 249 ff.

[128] So spricht er z. B. davon, daß die Gestalt eines Stawrogin aus den Dämonen: „Eine förmliche Verleiblichung von Kierkegaards düsterstem Buche, dem Begriff der Angst" sei. Ebda. S. 309.

[129] „Der Mensch und der Glaube" a.a.O. S. 12.

lich, ja unmöglich wäre. Darum handelt es sich also nicht. Wir sehen lediglich ganz am Rande — aber das genügt hier vollauf — die berechtigte Möglichkeit, Aljoscha Karamasow als Erziehergestalt aufzufassen. Damit bleibt die religiöse Problematik, wie sie Guardini zeichnet, durchaus bestehen. Sie gewinnt für den pädagogischen Aspekt sogar wesentliche Bedeutung.

Wir wollen uns nicht dem Aljoscha des ganzen, weitschichtigen Romans zuwenden, sondern jene Kapitel sollen uns in Anspruch nehmen, die den jungen Karamasow aus der inneren Dynamik des Romans geradezu auffällig herausheben. Wir meinen die kleinen Episoden zwischen Aljoscha und den Knaben. Guardini hat diese Kapitel in seinem Buche kaum herangezogen und, soweit wir sehen, hat auch die übrige Dostojewski-Literatur diese Kapitel gleichfalls unbeachtet gelassen. Sie liegen eben deutlich außerhalb des eigentlichen Themas und man könnte sie, ohne das Ganze irgendwie anzutasten, aus dem Roman herausnehmen. Andererseits scheinen sie uns außerordentlich tief in das Wesen dieses Karamasow hineinzuleuchten, sodaß durchaus die Berechtigung gegeben wäre, in Aljoscha jenen Menschen zu sehen, in dem alle anderen Gestalten dieses Romans ihren Erzieher fanden. Erzieher allerdings, wie wir ihn nur von Kierkegaard her suchen konnten. Denn immer wieder ist es Aljoscha, der dann, wenn die Menschen Hilfe und Führung brauchen oder ein großes Beispiel, aus seiner Stille und seinem Schweigen auftaucht, und oft nur durch sein Da-sein — niemals direkt! — seinen tiefen Einfluß ausübt. So wie wir ihn mit den Knaben verfahren sehen werden, genau so hat er mit den Erwachsenen gehandelt, durchsichtig von Gott getragen. Wir nehmen Aljoscha, wie ihn Guardini zu charakterisieren sucht, als Engel, Cherub, dem „die Wahrheit Daseinsakt“[130] ist und das „Sagen der Wahrheit zum Medium wird für etwas Religiöses“, als einen in dem „Erleuchtung“ wirksam wird“[131]. Es scheint aber in diesen Kapiteln, wo Aljoscha sich vorwiegend um Knaben bekümmert, die ihm eine Kette von Zufällen an die Hand gibt, nicht nur das Grundverhältnis dieses Karamasow zu den Menschen geschildert, sondern in den Knaben scheinen sich auch die ganzen Charaktere des Romans noch einmal widerzuspiegeln. So wird gleichsam in einer „Nebenhandlung“ verdeutlicht, was Aljoscha an den Menschen vollzogen hat, mit denen ihn die Haupthandlung zusammenbrachte.

---

130 Ebda. S. 133.

131 Ebda. S. 131. In seinem schönen Buche über die Engel sagt Erik Peterson von den Cherubinen, daß sie ihr Sein im Lobpreis Gottes gleichsam „verströmen“. Diese Eigenschaft finden wir typisch bei Aljoscha. Hier zwar als Mensch zu den Menschen und in solchem Lobpreis auch an Gott. (Vgl. „Das Buch von den Engeln“ Leipzig 1935 S. 89 ff.).

Es liegt in der Art des Stoffes begründet, dem wir uns nun zuwenden, daß unsere Darstellung weitgehend im Bereiche des dichterischen Ausdrucks verbleibt[132]. Wir werden versuchen, durch Hervorheben im Druck, die Momente aufzuzeigen, welche das erzieherische Verhalten des Karamasow und die Schwierigkeit seiner Aufgabe illustrieren. Für unsere Arbeitsweise hier haben wir der modernen Charakterologie viel zu verdanken; auch werden wir uns gern ihrer Termen bedienen[133].

Im vierten Buche des Romans „Die Brüder Karamasow" ereignet sich jene eigenartige Begegnung der Lichtgestalt Aljoscha Karamasow mit einem Haufen raufender Schüler, aus der sich eine Folge weiterer Ereignisse entwickelt. Aljoscha, der, wie es heißt, niemals teilnahmslos an Kindern vorübergehen konnte, wandte sich den Knaben zu, die sich an einem Kanal aufhielten. Er redete sie mit dem Hinweis an, daß man zu seiner Zeit die Büchertasche an der linken Seite getragen habe, um mit der rechten Hand bequem hineingreifen zu können. Ihr Sack aber hänge an der rechten Seite, was unbequem sei. Der Dichter sagt sodann, die Haltung des Karamasow interpretierend: „Ohne vorbedachte List hatte Aljoscha mit dieser sachlichen Bemerkung begonnen; ein Erwachsener darf nicht anders anknüpfen, wenn er sofort das Zutrauen eines Knaben gewinnen will. Man muß ernsthaft und sachlich beginnen, sodaß man ganz als ihres gleichen erscheint. Das tat Aljoscha unbewußt". Er lernte so, das Vertrauen der Jungen sofort erreichend, den Anlaß des Streites kennen. Auf der andern Seite des Kanals stand nämlich ein einzelner Junge, der mit Steinen die Gruppe bewarf, die ihrerseits mit einem Feuer von Steinen antwortete. Der alleinstehende Junge zielte gut und scheinbar besonders auf Aljoscha, der auch getroffen wurde. Nun traf den Jungen von seinen feindlichen Mitschülern ein Stein so, daß er weinend aufschrie und davon lief. Aljoscha, der nicht recht erfahren konnte, warum sie diesem Jungen so zusetzten, folgte dem geächteten Knaben. Die andern riefen ihm nach: „Sehen Sie sich vor, er hat keine Furcht vor Ihnen, er wird Sie hinterlistig stechen . . . wie Krassotkin". In der Tat wartete der Knabe auf Aljoscha, der beim Näherkommen einen blassen, erbärmlich gekleideten Schüler, mit großen dunklen Augen sah, die ihn boshaft anblitzten. Es entspann sich gleich

---

[132] Das heißt aber nicht, daß hier der Wissenschaftscharakter weniger ernst genommen ist. Der Wahrheitsgestalt großer Dichtungen — wie die Romane Dostojewskis — ist dem der wissenschaftlichen u. philosophischen Werke durchaus adäquat. / Wir halten uns an die Ausgabe von J. Gerber im Hesse- und Becker-Verlag Leipzig (o. J.).

[133] Vgl. Fritz Künkel „Einführung in die Charakterkunde" Leipzig 1929 und A. Kronfeld „Lehrbuch der Charakterkunde" Berlin 1932.

ein Gespräch, in dem der Junge zunächst sagte, daß er seine Kameraden alle durchprügeln wolle. Aljoscha fragte sodann, ob ihn der Stein sehr schwer getroffen habe, worauf er antwortete, daß er auch den Ssmurow an den Kopf getroffen habe. Auf die weitere Frage Aljoschas, warum er denn nach ihm geworfen habe, ob er ihn kenne, schrie der Junge plötzlich in gereiztem Ton, wobei die Augen boshaft blitzten: „Lassen Sie mich!" Darauf sagte Aljoscha: „Gut, ich gehe, aber ich kenne Dich nicht, und ich necke Dich ja nicht. Jene haben mir gesagt, wie sie Dich necken, ich aber will Dich nicht necken, leb wohl!" Nun überschüttete der Knabe den Karamasow mit Schimpfworten und erwartete offenbar, daß Aljoscha sich auf ihn stürzen werde. Der aber wandte sich um, sah ihn an und ging weiter. Nach kaum drei Schritten traf ihn der größte Stein, den der Junge in der Tasche hatte, im Rücken. „Also von hinten greifst Du an?" sagte Aljoscha und schon traf ihn ein zweiter Stein am Ellbogen, der aber mit äußerster Wut nach dem Gesicht gezielt war. „Schämst Du dich nicht? Was hab ich Dir denn getan?' rief er". Der Knabe wartete schweigend, wie ein Raufbold nur auf eines, daß Aljoscha sich auf ihn stürzen werde. Als er aber sah, daß dieser es auch jetzt nicht tat, wurde er gänzlich rasend, wie ein kleines Tier. Er sprang von seinem Platze und warf sich auf Aljoscha, und ehe dieser sich schützen konnte, hatte der boshafte Junge, den Kopf senkend, seine linke Hand erfaßt und sich in deren Mittelfinger eingebissen. Er bohrte sich mit seinen Zähnen ein und ließ wohl zehn Minuten lang den Finger nicht fahren. Aljoscha schrie auf vor Schmerz und zog aus allen Kräften seinen Finger zurück. Endlich ließ der Junge ab und sprang auf die frühere Entfernung zurück. Der Finger war hart am Nagel zerbissen bis tief auf den Knochen; das Blut strömte. Aljoscha zog sein Taschentuch hervor und wickelte es fest um die verwundete Hand. Fast eine Minute dauerte das Verbinden. Der Junge stand die ganze Zeit über still und wartete. Endlich erhob Aljoscha seinen Blick ruhig zu ihm. „Sieh mal", sagte er, „wie arg Du mich gebissen hast. Ist es nun genug? Sag jetzt, was habe ich Dir getan"? Der Knabe sah ihn verwundert an. „Wenn ich Dich auch garnicht kenne und Dich zum erstenmale sehe, so ist es doch unmöglich, daß ich Dir garnichts getan habe", fuhr Aljoscha mit derselben Ruhe fort, „Du würdest mir doch nicht sonst ganz ohne Grund Schmerz zufügen; also was habe ich getan und womit bin ich in Deiner Schuld?" Statt aller Antwort fing der Knabe plötzlich an, laut zu weinen und lief fort. Aljoscha, der ihm ruhig nachging, sah den Knaben mit gleicher Hast und wahrscheinlich immer noch laut weinend, laufen. „Er beschloß, ihn jedenfalls, sobald sich Zeit dafür finden würde, aufzusuchen, um über

dieses Rätsel Aufklärung zu erhalten". Damit schließt die erste Episode.

Die Haltung Aljoschas ist ein schönes Beispiel einer dichterischen Verwirklichung der situativ bedingten personellen Annäherung. (Vgl. Cap. II, 2). Er ist weder vorbereitet noch mit einem der Jungen bekannt. Als der, der er ist, tritt er zu ihnen hin, und der Dichter betont, daß es „ohne vorbedachte List" geschah, also von ihm weder eine „pädagogische" (im Sinne direkter Absicht), noch psychologische Einstellung vorgenommen wurde. Das Sprechen mit jungen Menschen erfordert von ihm kein Studium und keine Autorität. Ernsthaft und sachlich beginnt er das Gespräch mit den Knaben, völlig offen und unaufdringlich tritt er ihnen gegenüber; ohne jeden Affekt, still und geduldig verhält er sich dem boshaften Knaben gegenüber und diese Haltung bewahrt er auch nach dem schlimmen Exzeß dieses Jungen. Es ist die Haltung einer weiten „Sensibilität"[134]. Er steht vor einem Rätsel, aber er spürt das Besondere der Situation. Darum bohrt er nicht, wendet keine Gewalt an, wehrt sich selbst dann nicht, wo er angegriffen ist und leiden muß. Die Beherrschung seiner inneren Erregung ist keine Anstrengung, kein „auf die Zähne beißen", es ist ihm Habitus, selbst in diesem ungewöhnlichen Augenblick mit natürlicher (nicht betonter)! Ruhe nur zu fragen. Er schilt ihn nicht, macht keine Drohungen und Vorhaltungen, er fragt! und das Wunder der Mäeutik bleibt nicht aus. Der Trotz und Wahn einer durch physische Krankheit, seelische Depressionen und verletztes Ehrgefühl bedingten steuerlosen „Introvertierung"[135] bricht, weinend stürzt der Junge, in Scham vergehend, davon.

Erst im zehnten Buch findet diese Episode ihre Weiterführung. Das Buch ist ganz den „Knaben" gewidmet. Zunächst lernen wir dort den schon erwähnten Krassotkin kennen, dem der einzelne Knabe, dessen Namen wir nun auch erfahren, Iljuscha, mit dem Messer ins Bein gestochen haben soll. Charakterologisch ist hier von Wichtigkeit, daß dieser Kolja Krassotkin als einziger Sohn einer schon mit 18 Jahren verwitweten Frau, der Typ eines seinem Alter weit vorausgeeilten, vaterlos erzogenen Einkindes ist. Über die „kälbrigen Zärtlichkeiten" seiner Mutter weiß er sich hinweg zu setzen und wird von seinen Kameraden „furchtbar stark" genannt. Seinen Lehrern soll er in manchen Wissenschaften,

---

134 Nach der Charakterologie Künkels ist „sensibel" gleich „sachlich" (a.a.O. S. 19): „Die sachliche Verhaltungsweise einem Menschen gegenüber ist die Menschlichkeit, und dem Geliebten gegenüber sachlich sein, heißt lieben". (S. 19).

135 Vgl. C. G. Jung, „Psychologische Typen" Zürich, Lpz., Stuttgart 1930. „Jemand, der introvertiert ist, denkt, fühlt und handelt in einer Weise, die deutlich erkennen läßt, daß das Subjekt in erster Linie motivierend ist, während dem Objekt höchstens ein sekundärer Wert zukommt". (S. 641).

wie seine Mitschüler behaupten, „überlegen" sein. Er liebte es, besondere Trümpfe auszuspielen, sich hervorzutun, hauptsächlich besaß er viel Eigenliebe. Seine Mama beherrschte er „despotisch", obwohl er sie sehr liebte. Von seinem Vater hatte er einen Schrank voll Büchern geerbt, darin er viel kramte und manches Buch las, das man ihm bei seinem Alter nicht in die Hand hätte geben sollen. Eine seiner größten Heldentaten war gewesen, daß er sich zwischen Eisenbahngleise legte und einen Eilzug über sich hinwegdonnern ließ, alles nur, um von Fünfzehnjährigen als ebenbürtiger Kamerad anerkannt zu werden! Allen Erziehungsberechtigten, Mutter, Lehrer und Erwachsenen aus seinem Hause, ist er aus den Händen geglitten, ja über den Kopf gewachsen. Dieser Junge hat seinen Erzieher noch nicht gefunden. Man fragt, ob es für diesen, nach psychologischen Kategorien als „schwer erziehbar" zu bezeichnenden Knaben überhaupt noch eine Erziehungschance gibt.

Wir erfahren zu seiner Charakteristik noch manche Einzelheiten, die das Bild eines im hohen Maße introvertierten Jungen bestätigen. Seine Ichhaftigkeit richtet sich auf alles. So „tyrannisierte" er einen Hund, den er sich eingefangen hatte, derart, „daß der arme Hund ohne ihn, wenn er in der Klasse abwesend war, heulte, dagegen wenn er wieder kam, vor Entzücken winselte, wie ein Verrückter sprang, aufwartete, sich auf der Erde wälzte, sich tot stellte, usw., mit einem Wort alle Künste vormachte, die man ihn gelehrt hatte". Nun wollte er den kranken Iljuscha aufsuchen, den die übrigen Mitschüler schon längst — und zwar durch Veranlassung des Aljoscha Karamasow — täglich besuchten. Seit langem wurde er dort erwartet. Besonders Iljuscha brannte darauf, seinen früheren Beschützer und besten Freund wieder zu sehen, von dem ihn „eine fürchterliche Tat" getrennt hatte. Kolja Krassotkin hatte auf dem Wege zu Aljoscha seinen Adjutanten, den kleinen Ssmurow herbeigepfiffen, der überrascht fragte, ob der Hund Shutschka heiße. Als Kolja das verneinte, schlug jener vor, ihn einfach so zu nennen. Das aber lehnte der Krassotkin auf Wahrheitsliebe pochend ab.

Es handelt sich dabei um folgendes. Iljuscha war dazu verführt worden, einem Hund ein Stück Brotteig hinzuwerfen, darin eine Nadel versteckt war. Der Hund war winselnd davon gestürmt und nie wieder gesehen. Gleich nach dieser Tat hatte den Jungen ein tiefer Schmerz wegen dieser Untat befallen, er hatte sich in seiner Not Krassotkin anvertraut, der „zur Strafe" bis auf weiteres den Verkehr mit ihm abbrach und ihn somit den Hänseleien der anderen Schüler auslieferte. Bald wurde die Krankheit des Jungen ernster, bis er schließlich ans Bett gefesselt war. In seinen Fieberreden sprach er nun immerfort von dem Hunde, der Shutschka hieß

und von Kolja. Aljoscha hatte den kranken Knaben bald nach dem denkwürdigen Zusammenstoß auf der Straße aufgesucht und würde Kolja eher bewegt haben zu kommen, wenn dieser nicht hätte durchblicken lassen, daß er einer solchen Aufforderung durch Karamasow überhaupt keine Folge leisten würde. Jetzt ging er „aus eigenem Antriebe" hin, wie er sagte, „weil es so mein Wille ist, euch alle aber hat Alexei Karamasow hingeschleppt, das ist doch wohl ein Unterschied". In der Unterhaltung erfährt Ssmurow so dann von Kolja, daß der Karamasow für ihn ein Rätsel sei und er sich über ihn eine gewisse Meinung gebildet habe, die noch zu erläutern wäre. Der Freund, der begierig darauf wartete, wie diese Meinung lauten würde, erhielt keine direkte Erklärung. Statt dessen redete Kolja über die Naturgesetze, sprach von Sozialismus, als dessen Anhänger er sich bezeichnete und von der Gewohnheit als der hauptsächlichsten Triebfeder bei den Menschen.

Diese selbstherrliche „Großmannsweisheit" bekommt durch Gespräche mit Bauern auf dem Markt, die Kolja anknüpfte, eine nachdrückliche Verdeutlichung. „Man muß es verstehen, mit dem Volke zu reden", sagte er. Dabei ging es oft genug noch gerade an einer Keilerei vorbei. Wenn wir hier von Selbst-Herrlichkeit sprachen, so „Selbst" als das „positive Dritte" zwar, aber ohne jede Reife zum Personalen[136]. Man ahnt die Möglichkeiten, die einem Menschen von solcher Kraft sich eröffnen können, wenn er aus dem „Teufelskreis"[137] seiner ichhaften Eingesponnenheit befreit werden könnte. Doch jeder falsche Zugriff kann katastrophisch wirken und die Hülle der „Dressate"[138] verhärten, in die er sich verfangen hat. Was man sonst mit Gleichaltrigen anzustellen vermag, gelingt hier niemals.

Vor der Wohnung des kranken Iljuscha angekommen, sollte Ssmurow Aljoscha herausrufen: „Man muß sich mal erst beschnuppern". Nach einer kurzen Begrüßung mit Aljoscha beginnt Kolja — typisch !— einen langen Bericht über sich selber, sein Verhältnis zu den Mitschülern — „Ich haue sie und trotzdem vergöttern sie mich" —, und über die Entwicklung seiner Freundschaft mit Iljuscha bis zu dem plötzlichen Ende durch den Messerstich. Aljoscha, dem bisher vieles unklar geblieben war, wovon der kleine Iljuscha in den

---

136 Vgl. Cap. I S. 22. Je stärker das Personelle in einem Menschen ist, umso schwieriger der Durchbruch zum Personalen, umso tiefer aber, wenn er erfolgt.

137 Unter dem „Teufelskreis" versteht Künkel die unermüdlichen Anstrengungen, die, sich im Zirkel drehend, nur dazu dienen, die Ichhaftigkeit zu verstärken und den Klärungsprozeß der Person aufzuhalten. Vgl. Künkel a.a.O. S. 95 ff. Kronfeld a.a.O. S. 450.

138 Unter „Dressaten" versteht Künkel „die tendenziösen Apperzeptionen" wie Adler sagt. Sie bilden eine „ichhafte Brille", die jedes „sachliche" Urteil verhindert. Vgl. Künkel a.a.O. S. 22 ff.

Fieberdelirien gesprochen hatte, durchschaute nun die ganzen Ereignisse dieses jungen Lebens und bedauerte aufrichtig, Kolja nicht eher kennen gelernt zu haben. Auch er fragte den Jungen nach dem Hunde, dieser aber stritt es ab, den gesuchten Hund gefunden zu haben, den er bei sich habe, heiße Pereswon nicht Shutschka. Das weitere Gespräch zeigte sodann, daß Krassotkin erst 13 Jahre alt war, was ihn sehr betrübte. Er betonte aber gleich, bald 14 Jahre alt zu werden!, und um etwaigen Gerüchten um ihn vorzubeugen, suchte er sein Spiel mit den Kindern zu rechtfertigen. Aljoscha, der den entscheidenden Punkt gleich begriff, beruhigte ihn: „ins Theater gehen die Erwachsenen, und im Theater werden ja auch die Abenteuer von allerlei Helden dargestellt, zuweilen auch die von Räubern — ist denn das nicht dasselbe, versteht sich in seiner Art"? „Kolja war über diese Redewendung ganz begeistert und versprach, diesen Gedanken später nachzugehen. 'Ich will Ihnen gestehen, ich hatte erwartet, daß man von Ihnen was lernen könne. Ich bin auch gekommen, um von Ihnen zu lernen, Karamasow'. So schloß Kolja mit herzlichem und überzeugtem Tone". — „Und ich will von Ihnen lernen", sagte Aljoscha, indem er ihm lächelnd die Hand drückte. Kolja war mit Aljoscha außerordentlich zufrieden. Es fiel ihm auf, daß jener mit ihm auf vollkommen gleichem Fuße verkehrte und mit ihm sprach, wie mit einem „ganz Erwachsenen"!

So hatte Aljoscha in gleicher Weise diesen Jungen an sich gezogen, der ihm vorher durch Ssmurow hatte mitteilen lassen, „daß er selbst am besten wisse, wie er sich zu verhalten habe, daß er sich Ratschläge von niemandem erbitte, und daß er, wenn er den Kranken besuchen wolle, selbst wisse, wann er es zu tun habe". Ähnlich hatte sich der Karamasow den andern Knaben gegenüber benommen: „Seine große Kunst hatte in diesem Falle darin bestanden, daß er sie mit Iljuscha zusammengebracht hatte, ganz 'ohne Empfindsamkeiten', sondern gleichsam unabsichtlich und zufällig". So leicht war es Kolja gegenüber nicht gewesen. Ohne Zwang und Aufdringlichkeit, ja sogar in der Ferne bleibend hatte er ihn an sich herankommen lassen. Und als er gekommen war, begab er sich ganz und gar auf seine Ebene oder hob ihn zu sich herauf, und es war für ihn eine selbstverständliche Bemerkung, daß auch er von ihm lernen wolle! Aljoscha wurde somit sein Kamerad wie die andern Mitschüler. (Vgl. hierzu Cap. II. 2 S. 60). Nachdem er die Situation dieses Knaben gefunden hatte, suchte er zunächst die personelle Annäherung und fand sie bald, weil er sie seinsmäßig mitzubringen vermochte. Doch ist es schon mehr als ein bloßes Eingehen auf die ichhaften Bedürfnisse des Knaben, er hat ihn irgendwie schicksalhaft mit sich ver-

bunden. Dieser erste Faden einer möglichen (und zwar positiven) „Schicksalsmasche“[139] bindet auch Aljoscha selbst. Hier stehen zwei Menschen vor ihrer entscheidenden Begegnung.

Wir erleben sodann das unverhoffte Wiedersehen zwischen Kolja und dem kranken Iljuscha, das seine höchste Steigerung darin erfährt, daß plötzlich von Kolja der Hund ins Zimmer gerufen wurde, den der arme Iljuscha außer sich vor Freude und von langer Seelenqual befreit — natürlich doch! — als Shutschka, den vermißten Hund erkannte. Der Hund mußte nun seine Kunststücke zeigen, und während Kolja seinem wiedergefundenen Freunde unter großem Jubel eine „richtige Kanone“ schenkte und beide mit ihren Kameraden einen großen Bund der Freundschaft aufrichteten, dessen Held natürlich Kolja war, und die ganze Familie mit der kranken Frau, der lahmen Tochter und dem völlig verwirrten Vater in dieses Reich der Jugend hineingezogen wurde, während all dessen, heißt es, s c h w i e g Aljoscha „noch immer und war ernst wie früher“. Dieses Verhalten beunruhigte Kolja immer wieder und „argwöhnisch“ versicherte er sich gelegentlich der Zustimmung des Karamasow. Es offenbart sich darin die ganze „Irritabilität“ des Knaben in ihrer „egoistischen Not“[140]. Das Gespräch der Kinder verdeutlichte im übrigen wieder, wie der Krassotkin allem entwachsen war, was ihn führen und erziehen sollte. Nicht nur ergab sich aus seinen stolz erzählten Streichen, daß er sogar schon mit dem Friedensrichter in Konflikt gekommen war, wir erfahren auch, wie dieser Junge einerseits seinen Lehrern über den Kopf gewachsen war und zum andern das Bildungsgut selber, trotzdem er „der erste Schüler in allen Fächern“ war, so negativ beurteilte, daß Aljoscha verwundert ausrief: „Wer hat Ihnen das alles beigebracht?“ Im übrigen stand Aljoscha nur dabei und bemühte sich nicht einmal hier dazu einen Beitrag, eine Warnung oder Korrektur zu bringen, er wußte eben genau, daß er dem Leben ganz und gar seinen Lauf lassen mußte.

Diese Szene wurde unerwartet durch das Eintreffen eines Arztes unterbrochen. Es handelte sich dabei sogar um einen berühmten Mediziner aus Moskau, den eine reiche Dame des Ortes herübergeschickt hatte und der hochnäsig mit Orden dekoriert auf das Elend herabschaute. Kolja unterschied sich auch hier von allen andern. Sicher und kritisch schätzte er den Medicus ein, während alle anderen in Unterwürfigkeit

---

139 Vgl. Künkel a.a.O. S. 126.

140 Vgl. ebenda, S. 20: „Je reizbarer ein Mensch ist, je stärker auf seiner Ich-Linie die Spannung zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Geltungsbedürfnis hervortritt, umso kleiner ist der Kreis seiner s a c h l i c h e n Beziehungen und umgekehrt. Oder anders ausgedrückt: Die Sensibilität ist umgekehrt proportional der Irritabilität“. (Sper. v. uns). Über „egoistische Not“ vgl. ebda. S. 102 ff.

versanken. Er verließ mit Aljoscha das Zimmer, und draußen machte sich der Junge zunächst mal Luft über den Doktor mit seiner „widerwärtigen Fratze". Man darf also sagen, daß ihm nichts mehr imponierte. Alle äußere Autorität war auf ihn wirkungslos, was später seinen beredten Ausdruck in einem sehr gefährlichen Zusammenstoß nach der Untersuchung mit dem Doktor erhielt. Indessen hatte Kolja eine lange Aussprache mit Aljoscha gehabt, die uns die „Frühzeitige Entwicklung" des Jungen schildert und zum andern das dialektische Verhalten des Karamasow ganz deutlich werden läßt.

Zu Beginn dieser Unterredung schimpfte Kolja über die Medizin, während Aljoscha betrübt äußerte, daß Iljuscha sicher sterben müßte. Aber gleich wandte sich der Junge dem Älteren zu: „Längst wollte ich Ihre Bekanntschaft machen, schade nur, daß unsere Begegnung eine so traurige ist. . .". Der Dichter bemerkt hier, die seelische Haltung des Knaben interpretierend: „Kolja hätte gar zu gerne noch Wärmeres gesagt, etwas recht aus tiefstem Herzen Kommendes, aber die Worte wollten ihm nicht aus der Kehle. Aljoscha bemerkte es, lächelte und drückte ihm die Hand". Der Junge begann nun eine lange Rede, die von Aljoscha, was sehr zu beachten ist, zunächst nur durch Fragen unterbrochen wurde. Wenn der Junge aber selbst direkt eine Frage an ihn richtete, sprach er nur kurze Sätze, die von einer ganz bestimmten Haltung getragen waren. So nannte der Junge den Karamasow einen Mystiker, der durch die Berührung mit der Wirklichkeit schon geheilt würde. Aljoscha fragte erstaunt, was er damit meine und wovon er geheilt werden müsse. „Nun, ich denke an Gott und das übrige". — „Wie, glauben Sie etwa nicht an Gott?" — Nun hören wir den Knaben Gott eine Hypothese nennen, die zwar der Ordnung wegen nötig wäre. „Und wenn er nicht wäre, so müßte man ihn erfinden". Wir beachten die Bemerkung des Dichters: „Mit beginnendem Erröten fügte Kolja diese letzten Worte hinzu. Ihm kam es plötzlich in den Sinn, Aljoscha könnte denken, daß er mit seinen Kenntnissen glänzen und dartun wolle, was er für ein „Erwachsener" sei. 'Ich beabsichtige ja gar nicht, mit meinen Kenntnissen vor ihm zu glänzen', dachte Kolja unwillig. Ihm wurde plötzlich sehr ärgerlich zumute". Im Verhalten des Selbst zu sich selbst blitzt dem Knaben hier eine ernste „Einsicht"[141] in die „Umfinalisierung"[142] seines Handelns auf, die aber sogleich wieder ichhaft verdunkelt wird. Denn er gab sodann dem Ärger Ausdruck, daß er diese

[141] Für Künkel die „erste Stufe" des Klärungsprozesses" a.a.O. S. 128.

[142] Künkel versteht unter „Umfinalisierung", daß ein Lebensvorgang aus seinem sachlichen Zweckzusammenhang losgelöst und in den Dienst eines ichhaften Sonderzweckes gestellt wird". Ebda. S. 30.

Diskussion nicht ausstehen könne, „man kann ja auch ohne an Gott zu glauben, die Menschheit lieben; meinen Sie nicht auch? Voltaire glaubte nicht an Gott, aber er liebte doch die Menschheit". ('Schon wieder dies Glänzen mit Kenntnissen, schon wieder'! dachte er bei sich)". Keinem anderen Menschen gegenüber würde dem Knaben diese Selbstkritik gekommen sein. Aljoscha aber lieferte dem Teufelskreis seiner Ichhaftigkeit keine Nahrung. So ging der Klärungsprozeß unmerklich voran. Wenn er auch z. B. die Frage des Knaben nach der Menschenliebe ohne Gott zurückwies, so geschah dies ohne Schärfe: „leise, zurückhaltend und vollkommen natürlich, als rede er mit jemanden, der ihm an Jahren gleich sei, oder gar mit einem älteren Manne. Kolja war namentlich davon frappiert, daß Aljoscha anscheinend so wenig Zutrauen zu seiner eigenen Meinung über Voltaire hatte, und daß er gewissermaßen ihm, dem kleinen Kolja, über diese Frage zu entscheiden überließ". Der Junge entdeckt sich also dadurch, daß der Erwachsene mit ihm wie einem gleichfalls Erwachsenen oder sogar Älteren redete, als „kleinen Kolja" wieder! Nun ist der Moment gekommen, wo Aljoscha damit beginnen kann, den Jungen aufmerksam zu machen, ihn sogar mit Entschiedenheit zu stellen, um ihn so in die Situation der Entscheidung zu bekommen. (Vgl. hierzu Cap. II, 2 S. 60/61).

Das erreicht er durch kurze, aber nicht zu umgehende Fragen. „Haben Sie etwa Voltaire gelesen"? — „Und haben Sie ihn verstanden"? Dadurch wurde Kolja vollständig verwirrt, „wie vom Zaune gebrochen ohne irgendeinen Anlaß" bezeichnete er sich als „Sozialisten", „ein unverbesserlicher Sozialist". Unter dieser Voraussetzung konnte der Ältere es wagen zu fragen: „Sozialist", „wie haben Sie dazu die Zeit gehabt? Sie sind ja erst dreizehn Jahre?" — „Das verschnupfte Kolja sehr", vermerkt hier der Dichter und erregt fragte er, was das mit seinem Alter zu tun habe, und er werde doch schon vierzehn Jahre alt. „Aljoscha antwortete ruhig und bescheiden", daß er einmal einsehen würde, welche Bedeutung das Alter für die Überzeugung eines Menschen habe. In der weiteren Diskussion, in der Aljoscha wieder ganz die sokratische Position bezieht, versuchte Kolja durch seine Belesenheit und Beschäftigung mit den heikelsten Lebensfragen (z. B. Frauenfrage) zu beweisen, daß es auf das Alter nicht ankomme. In Wirklichkeit handelte es sich um viel unverdautes Zeug, das er allerdings in großen Sprüngen irgendwie zu ordnen wußte. Sein innerer Zustand aber wird vom Dichter in einer Klammer so beleuchtet: „('Wie aber, wenn er wüßte, daß ich im Schranke des Vaters überhaupt nur eine Nummer von der 'Glocke' besitze, und daß ich daraus weiter nichts als das gelesen habe'! dachte Kolja flüchtig,

aber mit Beben)". Das Vertrauen, das der andere dem Jungen entgegenbringt, ist es gerade, was ihn in seiner inneren Unwahrhaftigkeit erschüttert, wenn auch zunächst nur im ersten „Beben". Die Haltung des Karamasow, die jetzt wieder durch eine direkte Frage des Jungen bestürmt wird: „Worüber lachen Sie? Sie glauben doch nicht, daß ich Ihnen alles vorgeschwindelt habe"?, wirkte auf ihn mit einer unsichtbaren Gewalt. Sie machte skeptisch, zunächst dem andern gegenüber, dieser aber immer wieder seine offene, vertrauensvolle Haltung während mußte die Skepsis gerade von sich ab auf den Jungen selber zurückbiegen. Gegen diesen Angriff auf sich selbst wehrt sich der Krassotkin nach Möglichkeit, er wirft sich „in Positur", aber seine nächste Frage ist wieder mehr an sich selber gerichtet als an Karamasow: „Sagen Sie, Karamasow, verachten Sie mich sehr"? Dieser nun beteuert erstaunt: „Weshalb denn?", aber er bedauert, daß seine „prächtige Natur" von all dem Unsinn so verderbt worden sei. Nun sucht Kolja ihn zu beruhigen, aber er sieht Aljoscha lächeln und hält so wieder mitten im Satz an. Dieser erklärt ihm sein Verhalten dahin, daß ihm ein Ausspruch eingefallen sei, das Urteil eines Deutschen über die russische Jugend. Dieses Urteil mußte Kolja haarscharf treffen: „Gar keine Kenntnisse und maßloser Eigendünkel". Aber wir müssen beachten, daß Aljoscha dieses noch besonders eingekleidete Urteil von einem andern sagen läßt, wodurch es letztlich offenblieb, ob er selbst auch so dachte. Die Entscheidung über die Richtigkeit des Urteils fällt er nicht, das überläßt er dem Knaben. Laut lachend sucht Kolja dem zuzustimmen: „Eigendünkel — das mag sein, das kommt von der Jugendlichkeit, das bessert sich, wenn Besserung nötig sein sollte, dafür aber der Geist der Unabhängigkeit, fast von Kindsbeinen an, dafür die Kühnheit der Gedanken und Überzeugungen, statt ihres knechtischen Geistes der Autorität. . . Immerhin hat es jener Deutsche gut gesagt".

Das Gespräch hatte seinen entscheidenden Punkt erreicht. Aljoscha war es gelungen, dem Knaben eine erste, wenn auch schwache Selbsterkenntnis abzuringen. (Die zweite Stufe des Klärungsprozesses, das „Eingeständnis"). Wir brauchen die Methode nicht erst zu kennzeichnen, die dieses schwere Werk möglich werden ließ. Jedenfalls ist der Ansatz zum letzten entscheidenden Tun gegeben. Der ganz auf sich zurückgeworfene Junge bedauert nun tief, sehr tief sein Verhalten dem kranken Iljuscha gegenüber, während der langen Wochen des Fernbleibens von seinem Krankenlager: „Sprechen Sie mir nicht davon! Sie zerreißen mir das Herz. Übrigens geschieht es mir recht; aus Eigenliebe bin ich so lange nicht hergekommen, aus gemeiner Selbstsucht. . .". So bekennt sich der Junge „in vieler Hinsicht als ein Schuft". Wo aber diese

Selbstzerknirschung die große und sicherlich ungewöhnliche Seele dieses Jungen wieder ans Licht geholt hat, fängt Aljoscha die ganze Situation wieder auf, ja er wird selbst von ihr eingefangen und muß sogar für einen Augenblick die Beherrschung des Gesprächs an den Jungen abtreten, denn nicht ist es bewußte, rational überlegte Methode, die er ihm gegenüber einnimmt. Er lebt das Verhältnis zu ihm! Er existiert darin! (Vgl. später Cap. IV, S. 164). Den tieferen Hintergrund dieser Haltung zeichneten wir eingangs mit Guardini, daß ihm Wahrheit Daseinsakt sei. In dieser letzten Fragestellung der wesentlichen Mitteilung, der Mitteilung von Wahrheit haben wir das Problem der Erziehung ja überhaupt gestellt.

Aljoscha ließ das Wort „Schuft" nicht gelten. „Nein, Sie sind eine prächtige Natur, wenn auch verdorben . . ." Darüber ist Kolja ganz glücklich; er gesteht sein Mißtrauen und daß er sich verachtet geglaubt habe, weil er sich in seiner Prahlerei durchschaut wußte: „Was haben Sie für Augen!" Ohne daß Aljoscha einen Hinweis zu geben brauchte, urteilte er sich nun selbst ab, es sei kein „schöner Zug" gewesen und er gab zu, daß er mit seinem Eigenwillen seine Umgebung und besonders seine Mutter oft gequält habe. Dieses Geständnis war dem Jungen sicherlich sehr schwer gefallen. So fragte er denn gleich danach: „Karamasow, sagen Sie mal, ich erscheine Ihnen jetzt wohl sehr lächerlich?" Aljoscha wehrte ab und forderte ihn auf, seine Selbstliebe zu überwinden, ein Einzelner zu werden, nicht wie alle zu sein, „das heißt, wie sehr viele, die sich in Selbstliebe verzehren, sondern die Notwendigkeit der Selbstverurteilung anzuerkennen: „Seien Sie nicht so wie alle, und nochmals: seien Sie nicht so!" Da bricht der Junge in die Beteuerung aus: „Herrlich! Ich habe mich in Ihnen nicht getäuscht. Sie haben die Gabe zu trösten. O, wie es mich zu Ihnen gezogen hat, Karamasow, wie lange schon suche ich, Ihnen zu begegnen! Wäre es möglich, daß auch Sie an mich gedacht hätten? Vorhin sagten Sie, daß Sie an mich gedacht hätten!" Und als nun Aljoscha gesteht, daß es so sei und es ja nicht schlimm wäre, daß er es nur aus Eigenliebe wissen wolle — denn in nichts gibt der Karamasow dem Jungen nach! —, da meint Kolja, es klänge nun alles nach einer Liebeserklärung, und mit gesenkter und verschämter Stimme fragte er: „Ist das nicht lächerlich, ist das nicht lächerlich?" Dostojewski hat uns somit an die Schwelle intimster und letzter Phase jedes erzieherischen Aktes herangeführt. Es ist eine heilige Scham, die sich dem Jungen aufdrängt, und er weiß nicht, woher sie kommt. Aljoscha aber, der die Bemerkung „lächerlich" erneut zurückweisen wollte, wird nun unvermutet gefragt: „Aber wissen Sie, Karamasow, das müssen Sie zugeben, Sie schämen sich jetzt selbst ein we-

nig mir gegenüber. Ich sehe Ihnen das an den Augen an." Kolja sagte das verschmitzt, aber fast glücklich lächelnd. „Der Karamasow mußte sich das Geständnis abzwingen lassen, denn er war tatsächlich errötet. „Nun ja", murmelte er ziemlich verwirrt, „etwas schäme ich mich, Gott weiß worüber, ich weiß es nicht . . .". Es handelt sich hier um jene geistige Scham, die über jedem Erziehungsbemühen wacht und die entscheidende Spannung zwischen Erzieher und Zögling ausmacht. (Vgl. Cap. II. 2. S. 60). Sie setzt ein Berühren der letzten Innerlichkeit des Menschen voraus. Scham ist der tiefste Ausdruck für das, was wir das personale Distanzverhalten nannten! (Vgl. ebda. S. 62). Jeder Erzieher, der darüber hinausgeht, hat verspielt, jeder aber, der dieses Äußerste zu finden und zu halten vermag, hat die metaphysische Ehre des Menschen gewahrt, und der Dank des anderen ist ihm sicher, weil dieses Erziehen von der Liebe getragen ist! So sagte nun auch Kolja: „O, wie ich Sie in diesem Augenblick liebe und schätze, gerade darum, weil Sie sich vor mir über etwas schämen! Denn Sie sind gerade so wie ich!" Kolja war in entschiedenem Entzücken. Seine Wangen loderten, seine Augen blitzten." Guardini spricht davon, daß Aljoscha oft prophetisch würde und gleichsam „zum Sprechen beauftragt"[143] schiene. In diesem hohen Augenblick der Berührung weissagt er dem Knaben, daß er ein sehr unglücklicher Mensch sein würde und dennoch das Leben segnen werde. Kolja ist nun ganz hingerissen: „Gewiß, Hurra! Sie sind ein Prophet! O, wir werden zueinander passen, Karamasow. Wissen Sie, von allem entzückt mich am meisten, daß Sie sich mit mir ganz auf gleichen Fuß stellen. Wir sind aber nicht gleich, Sie stehen höher!" Damit hatte Aljoscha sogar erreicht, daß der Junge sich als Junge wieder fand und die Eitelkeit des Alters niedergezwungen hatte. Die Distanz war ihm wieder sichtbar geworden, die natürlicher Weise zwischen ihm und dem andern herrschte, nicht als Trennung, sondern als Möglichkeit einer ganz neuen Begegnung. Dem Jungen aber wurde plötzlich klar, daß er zu Aljoscha sich schon lange hingezogen fühlte: „Ja, ich liebte Sie, schrecklich liebte ich Sie. Ich liebte Sie und dachte immer an Sie!" Wenn wir das ganze Gespräch als den Klärungsprozeß bezeichnen dürfen, dann hat hier Kolja Krassotkin in der liebenden „Bejahung" die letzte Stufe erreicht. Denn diese Bejahung ist keine flüchtige Regung wie Koljas Beteuerungen nach dem nun folgenden verhängnisvollen Zusammenstoß mit dem Medicus deutlich beweist: „Herr Arzt, in der ganzen Welt gibt es nur ein einziges Wesen, das dem Nikolai Krassotkin Befehle geben darf, das ist dieser Mann '— Kolja wies auf Aljoscha — 'ihm ordne ich mich unter'. . ."

143 Guardini a.a.O. S. 134.

Aber ein Letztes steht noch aus, ohne das alles Gewonnene wieder in den „Teufelskreis" gezogen werden kann; denn das Selbst gründet noch nicht. Kolja hat aus dem Schmerzausbruch des Vaters über den nahen Tod seines Kindes ein Wort aufgefangen, das ihm zu einer brennenden Frage wird: „Was wollte er mit Jerusalem . . . Was ist damit?" — Aljoscha erklärte ihm, daß es aus der Bibel sei. Da antwortete er: „Ich verstehe, genug! Sie kommen also! hierher, Pereswonn! Ganz wütend schrie er seinen Hund an, und mit großen raschen Schritten eilte er nach Hause". Das letzte Eis schien zu brechen. Dieser Junge hatte seinen Erzieher gefunden!

Erst im „Epilog" bekommt diese Episode ihren Schlußstein, zugleich als Abschluß des ganzen Romans. Iljuscha ist tot, die Kinder haben den Sarg zur Kirche getragen, und während des ganzen Gottesdienstes haben sie bei der Bahre ihres Kameraden ausgeharrt, auch Kolja! Dann haben sie ihn begraben. Sie alle mühten sich redlich in ungewöhnlicher Verständigkeit um den immer noch in rasender Verzweiflung stehenden Vater. Auf dem Rückweg zum Sterbehaus, wo das Mahl bereitet wird, kamen sie an einem großen Stein vorbei, der im Leben des toten Freundes eine besondere Rolle gespielt hatte und wo dieser eigentlich begraben sein wollte. Hier hielt Aljoscha seine Freunde an, um zu ihnen eine Rede zu halten, deren Sprache wieder prophetisch gehoben ist und an die Abschiedsworte des Nazareners denken läßt. Das Thema dieser seltsamen Rede ist die Erinnerung! Sie trägt ganz den Charakter dessen, wovon Guardini spricht, daß „sein Wahrheitssprechen in bestimmten Augenblicken zum Reden des Gesendeten" würde. „Dann bricht die Wahrheit unter fast ekstatischen Symptomen aus ihm hervor"[144]. Es ist bezeichnend, daß dieser sokratische Erzieher christlicher Provenienz die Erinnerung zum Mittelpunkt seiner Rede erwählte. Das gibt den letzten Hinweis auf die Richtigkeit unseres Ansatzes. Mäeutik und Memoria schließen sich hier, christlich neu gedeutet, zur wesentlichen Einheit erzieherischen Bemühens. (Vgl. Cap. III S. 84).

Zunächst rief Aljoscha den Jungens all die gemeinsam erlebten Geschehnisse der letzten Zeit in die Erinnerung. „Es gibt nichts Höheres, nichts Stärkeres, nichts Gesunderes und nichts fürs spätere Leben Nützlicheres als irgendeine gute Erinnerung . . ." — „Man spricht euch viel von eurer Erziehung, aber seht, irgendeine solche herrliche, heilige, von der Kindheit her bewahrte Erinnerung, das ist vielleicht die allerbeste Erziehung. Wenn viele Erinnerungen ins Leben mitgenommen werden, dann ist der Mensch für sein Leben ge-

[144] Guardini a.a.O. S. 133.

rettet. Und selbst wenn auch nur eine einzige gute Erinnerung in unserm Herzen geblieben ist, so kann auch diese einstmals zu unserer Rettung dienen". Kolja aber fiel ihm mit blitzenden Augen in die Rede: „Des können Sie sicher sein, Karamasow, ich werde Ihrer gedenken, Karamasow!" Auch die anderen Knaben wurden erregt und blickten unverwandt und gerührt den Redner an. Dieser nun richtete um den toten Iljuscha das Denkmal der Erinnerung. „Laßt uns seiner nimmer vergessen, ewiges und schönes Andenken an ihn mag in unsern Herzen bleiben, von jetzt bis in alle Ewigkeit!" Nun sprachen die Knaben, und mit ihren hellen Stimmen schrien sie, ihm ewiges Andenken zu bewahren und erinnerten sich seiner Tapferkeit und Gutherzigkeit, an die ärmliche Kleidung und an sein Gesicht. Kolja rief: „Ach, wie ich ihn geliebt habe!" Da nun hielt es Aljoscha nicht mehr. Die Indirektheit ist durchbrochen, Aljoscha und den Knaben ist das Reich der personalen Sozietät des anderen Selbst geschenkt worden. Der Karamasow ist ganz in die Seelen der Jungen eingelebt: „Ach, meine Kindlein", sagte er, „ach, meine lieben Freunde, fürchtet das Leben nicht! Wie schön ist das Leben dem, der Gutes tut und recht handelt!" Und nun gab ein Junge das Signal für Karamasow: „Wir lieben Sie, wir lieben Sie, ‚Hurra Karamasow!' stimmte Kolja triumphierend an. „Und ewiges Andenken dem toten Knaben!", fügte Aljoscha mit tiefer Empfindung hinzu. „Ewiges Andenken!", fielen die Knaben wiederum ein. „Karamasow!', schrie Kolja, ‚sollte wirklich die Religion darin recht haben, daß wir alle von den Toten auferstehn und einander wiedersehn, alle, auch Iljuschetschka?" — „Ganz gewiß werden wir auferstehn, ganz gewiß werden wir uns wiedersehn, und froh und freudig werden wir einander alles erzählen, was gewesen ist', sagte Aljoscha halb lachend, halb in Entzücken." — „Ach wie schön das sein wird!", entfuhr es Kolja. So schließt denn der Roman der Brüder Karamasow mit einem „Hurra Karamasow!", von Kolja ausgebracht und von allen Knaben nachgesprochen. „Und für ewig so, fürs ganze Leben Hand in Hand! Hurra Karamasow!"

Damit hat das pädagogische Werk des Cherub seine Vollendung gefunden. Rauhe und wilde Knaben sind geeint in heiliger Erinnerung, streben einem Leben zu, das seine entscheidende Wende erfahren hat zum echten Menschentum im Glauben an die Auferstehung. Das allein ist es, was der christliche Erzieher der Jugend mit auf den Lebensweg geben kann: Die Erinnerung[145] an ein entscheidendes Menschen- und Gotteserlebnis, dem sie frei und ungezwungen, als Voll-

[145] In Kierkegaards Denken hat diese christliche Erinnerung noch einen tieferen und neuen Ausdruck in seinem Begriff der „Wiederholung" gefunden. Wir verweisen auf unsere späteren Ausführungen im VI. Cap. S. 186.

menschen geachtet zuwachsen, ermahnt und aufmerksam gemacht durch eine reine und heiligmäßige Erziehergestalt, deren Leben von Gott getragen ist und göttliches Leben austeilt an die jungen Menschen, die er an sich zieht, ohne ihnen Zwang anzutun. Aljoscha Karamasow hat den kranken und verbitterten Iljuscha wortlos „besiegt", die Knaben in der Sachlichkeit seines Umgangs mit ihnen gar leicht gewonnen und selbst einen Kolja Krassotkin zu seinem Kameraden und Freund gemacht und zum Glauben zurückgeführt ohne Drängen und Überreden. In heiligem Distanzverhalten gegenüber der personalen Natur des Menschen und dennoch im vollen personalen Einsatz seines eigenen Selbst, hat er dem eigentlichen Sein der Natur junger Menschen zur Existenz verholfen mit Gott für Gott. Das ist Erziehung!

IV. Die Grundzüge der dialektischen Pädagogik.

Die pädagogische Grundhaltung Kierkegaards dürfte wohl mit dem Satz aus seinem Tagebuch von 1847 treffend charakterisiert sein: „Die meisten Menschen sind subjektiv gegen sich selbst und objektiv gegen alle anderen, entsetzlich objektiv zuweilen — ach, die Aufgabe ist just, gegen sich selbst objektiv zu sein und subjektiv gegen alle anderen“[1]. Subjektiv sein heißt sich dem anderen Menschen zu sub-jizieren, zu unterwerfen. Man soll ihm also nicht in vorgefaßter, objektiv gesteuerter und — wegen vorgegebener Ordnungen und Wertungen — in unbeugsamer Haltung gegenübertreten. Es gilt vielmehr in Hingegebenheit (subjektiv!) den „Dialog“ aufzunehmen und die Begegnung einzuleiten. Denn jeder Mensch ist ein neuer Mensch, ein Einzelner, darum kann es keine Regeln für ein Verhalten zu ihm geben, die man „lernen“ könnte. Die „Vorfragen über die allgemeine Menschennatur“ haben uns darüber belehrt, daß dem Menschen ein Zutritt in das Reich des anderen nicht möglich ist, solange er nicht vom andern zugelassen wird. Dies kann man aber nicht durch einen „Einbruch“ erzwingen. Zudringlichkeiten führen da immer nur in „Vorzimmer“, der eigentliche Mensch kann sich stets in sein Inneres zurückziehen, dahin ihm keiner in Eigenmächtigkeit folgen kann. So muß der Erzieher immer neu beginnen, wenn er sich einem Menschen zuwendet. Er kommt ohne methodische Erfahrungen und Absichten. Er weiß eigentlich nur das eine, daß er es mit einem Menschen zu tun hat und ihm da von jedem Augenblick und jeder veränderten Situation neue Aufgaben erwachsen und sein Tun oft ganz anders vollendet sein will, als es angefangen wurde. Sein Verhalten liegt so außerhalb des Bereiches von Lehr- und Lernbarem, er hat sich zu bewähren dort, wo er sich hingestellt sieht. Seine Wirksamkeit steht immer unter der Verantwortung eines Wagnisses, eines Sprunges.

So bleiben denn die Sicherheiten eines pädagogischen Systems notwendig aus. Wir wollen daher nur eine geordnete Zusammenschau dessen versuchen, was sich als Grund-

[1] Tagb. I. S. 335. Sperrung von uns.

züge der „dialektischen Pädagogik" ansprechen läßt. Es kann sich dabei nur um den Versuch eines Überblickens handeln, dem die Möglichkeit prinzipiell abgeht, endgültige Fixierungen zu erreichen. Die Sache selbst setzt hier unserer Untersuchung die Grenze[2].

Kierkegaard hat einmal daran gedacht, eine zusammenhängende Darstellung der Dialektik der Mitteilung zu geben, und zwar sollte dies in Vorlesungen geschehen, die er in freier Rede vor einem Hörerkreis halten wollte. Er ist zur Durchführung dieser Absicht nicht gekommen, sondern blieb schon in den schriftlichen Vorbereitungen stecken. Diese Vorbereitungen (eine Reihe von kurzen Reflexionen und einige skizzenhaft hingeworfene Vorlesungen, vor allem aber ein Vorlesungsplan über „Die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung"), die uns in seinem Nachlaß erhalten sind[3], lassen sich erst auf dem Hintergrunde unserer Darlegung der theologisch-metaphysischen Fundierung und der Konkretion der Dialektik der Mitteilung in ihrem Gesamtziel deutlich verstehen. Neben dem Bericht über die Schriftstellerwirksamkeit ist dieser Versuch das eindeutige Zeugnis dafür, mit welcher Klarheit ihm das Problem der Dialektik der Mitteilung vor Augen stand.

Es ist bemerkenswert, daß Kierkegaard gerade zu diesem Thema im öffentlichen Vortrag hatte sprechen wollen. Wenn man bedenkt, daß ihm die öffentliche Rede sehr schwer fiel, dann wird man begreifen, welche Bedeutung er diesem Problem beimaß. Es handelt sich hier um sein Werkstattgeheimnis, das er in seiner objektiven Bedeutung nun ganz verstanden hatte und darum auch weiterzugeben sich verpflichtet fühlte. Indeß, dieser Versuch scheiterte an der Schwierigkeit der Aufgabe und z. T. auch an der eigenen Veranlagung.

Er selbst sieht die Schwierigkeit seines Vorhabens in einer „ersten Vorlesung" darin, daß sein Vortrag zu gleicher Zeit meist entgegengesetzte Gedanken haben soll, nicht die Ausgeglichenheit des strengen Kathedervortrags, der eine bestimmte Stelle hat, von der aus alles abgehandelt wird. — Sein Vortrag will behaftet sein mit der Erinnerung an das, was an anderen Punkten gesagt wurde. Jeder Punkt soll, wenn möglich, von dem geprägt sein, was schon einmal gesagt wurde: also Gleichzeitigkeit im Vortrag![4].

Die Schwierigkeit liegt also darin, daß er in unmittelbarer (direkter) Rede von der indirekten Mitteilung sprechen will, die seinen eigenen Worten nach nur „in der Wirklichkeitssituation und im Charakter" selbst vollzogen werden kann

---

[2] Vgl. Kap. V.

[3] Vgl. Efterladte Papirer Bd. 3. (1847) S. 61—90 ff.; Papirer Bd. VIII, 2. S. 144—190 ff.

[4] Papirer VIII. S. 181 ff.

(i Virklighedens Situation og i Charakteer)[5]. Liest man die im Entwurf fertiggestellten „Vorlesungen", so spürt man, daß er in seinen Formulierungen doch immer die größtmögliche Nähe zur indirekten Form zu wahren sucht und darum jeder Gedankenlinie peinlichst nachgeht, sie festhält und mit den nächsten und vorigen Überlegungen zusammenfügt, um jede direkte Lehre zu vermeiden. Denn die indirekte Mitteilung verlangt ein „Können" und nicht ein „Wissen". So überprüft er jeden Satz, hebt ihn mit dem nächsten Satz schon auf, wenn er eindeutig festlag, und sucht dann denselben Sinngehalt von ganz anderer Seite her vorbereitet und in Beispielen und Bildern eingekleidet erschöpfend darzustellen. Er darf ja nicht aufdringlich werden und überreden, weil die Entscheidung dem Zuhörer wenigstens prinzipiell überlassen bleiben muß. Denn es geht um die Mitteilung der Dialektik ethischer und ethisch-religiöser Mitteilung, die selbst wieder den Bedingungen solcher Mitteilung unterliegt, also die Wahrung der Dialektik des Dialektischen verlangt. — Darum wollte er sich seinen Hörern als „Lehrer im antiken Stil" vorstellen, „und falls das Auditorium dazu geneigt wäre", heißt es in der ersten Vorlesung, „würde ich nichts dagegen haben, bisweilen den Vortrag in ein Gespräch zu verwandeln"[6]. Im Gespräch nämlich wäre es möglich gewesen, die Situation der Entscheidung heraufzuführen und dann durch Schweigen oder Abbrechen des Gesprächs den Zuhörer mit sich selbst allein zu lassen oder in einem Gegenüber von Meinungen zwar für sich selbst die Entscheidung zu fällen, aber in der deutlichen Betonung, daß sie nur für ihn selbst gelte, um dadurch den andern auf sich selbst zurückzuwerfen. Die schriftliche Ausarbeitung zwang nur Kierkegaard unausweichlich zu immer stärkerer Verkürzung der dialektischen Schritte, sodaß ein schließliches Stolpern über der eigenen Komplizierung unvermeidlich wurde. Aber das allein hätte Kierkegaard von seinem Vorhaben nicht zurückgehalten, weil die Unmöglichkeit noch weitere Äußerungen zu machen, vielleicht ja am besten verdeutlicht hätte, worum es ihm ging. Tatsächlich scheiterte dieser Versuch nicht an der Sache, sondern an der inneren Veranlagung, daran, daß er Schriftsteller und nicht Redner war:

„Ich hatte in diesen Tagen begonnen, einige Vorlesungen auszuarbeiten über die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung. Indessen habe ich mich vergewissert, daß ich nicht dazu tauge, Vorlesungen zu halten. Ich bin verwöhnt durch die Ausarbeitung des einzelnen; die vegetative Üppigkeit meines Stils und meiner Darstellung, das Durchreflektierte in jeder einzigen Linie

[5] Papirer VIII. S. 181.

[6] Papirer VIII. S. 184: . . . jeg er en Art Lærer i antik Stiil; og dersom et Auditorium var tilbøiligt dertil, skulde jeg ikke have Noget mod stundom at forvandle Foredraget til Samtale.

ist mir zu wesentlich. Sollte ich da Vorlesungen halten, müßte ich sehen, sie wie alles andere auszuarbeiten, und sie also abzulesen: Das mag ich nicht. Auf andere Weise kann ich mich selbst nicht zufriedenstellen"[7].

Kierkegaard empfindet selbst die Art seines Denkens als eine „Qual des zögernden Überlegens" (Sinkeriets Qvaler)[8] und doch ist er weit davon entfernt, sich darin als überfeinerter und entwurzelter Intellektueller zu bestimmen, er sieht darin viel mehr eine tiefe Ursprünglichkeit, ja Primitivität (im bes. Sinne). Denn er beabsichtigt doch gerade die Revision des Fundamentes unserer Existenz und nicht irgendeiner zweitrangigen Angelegenheit.

„Dieses Problem des zögernden Überlegens aber, über das keine Bücher geschrieben sind, nimmt sich selber arm aus, wenn einer, anstatt die Geschichte der Staaten vorzutragen, sich mit dem Problem beschäftigt, was es ist, Mensch zu sein, ob wir wirklich Menschen sind, ob ich und Du wirklich Menschen sind. — Es ist ein Schicksal, das auf dem primitiven Denken lastet, daß es hängen bleibt bei gewissen fundamentalen Fragen, bei denen es keinem Menschen einfällt, zu verweilen . . ." mit Ausnahme freilich des Genies[9]. Als Genie aber wußte sich Kierkegaard ohne Überheblichkeit, mit einer solchen Bewußtheit, daß er die im Genie angelegte Hybris zu brechen vermochte, um klein und demütig vor Gott zu sein. „Die primitive Existenz enthält allzeit eine Revision auf das Fundamentale. Dies sieht man am deutlichsten bei einem primitiven Genie". Dessen Bedeutung sieht er nicht so sehr darin, etwas absolut Neues vorwärts zu bringen, denn es gibt hier eigentlich nicht etwas Neues unter der Sonne, „sondern das zu revidieren, was das Allgemein-Menschliche ist, die fundamentalen Fragen. Das ist im besten Sinne Redlichkeit. Ganz der Primitivität zu ermangeln . . . ist Unredlichkeit. — Und ich betrachte das auch für eine Unredlichkeit, daß die Frage garnicht darauf gekommen ist: Was ist Mitteilen?"[10],

Dieser von Kierkegaard also selbst als fundamental bezeichneten Frage wollen wir nun in seinen Vorlesungsskizzen

---

[7] Tgb. I. S. 329. Im Anschluß daran noch einige scharfe Bemerkungen gegen seine „Mitlebenden", die sich seinen Ideen sperren, dafür aber sich über den Schnitt seiner Beinkleider aufhalten.

[8] Papirer VIII. S. 186.

[9] Papirer VIII. S. 186. Das an dieser Stelle nachfolgende Beispiel würde man heute leicht für einen „überzivilisierten Menschen" als typisch bezeichnen, aber es ist hier ja bildhaft, wie auch aus Kierkegaards eigenem Leben heraus zu verstehen. „Ein Mensch, der nicht viel Primitivität hat, wird vielleicht die Frage überlegen, mit welchem Mädchen soll ich mich verheiraten. Der Primitive bleibt in der Verwirrung bei der Frage, ob er sich überhaupt verheiraten soll". Als eigentliche Primitivität nämlich bezeichnet er das „zuerst das Reich Gottes suchen". (Men dette først at søge Guds Rige er dog ret egl. Primitivitet). Ebda. S. 187.

[10] Papirer VIII. S. 188. . . . . Og saaledes anseer jeg det ogsaa for en Uredelighed, at det Spørgsmaal slet ikke er kommet frem: hvad det er at meddele.

nachgehen. Wir werden sehen, ob die Grundlinien seiner pädagogischen Anschauung, wie wir sie in den vorigen Kapiteln darstellen konnten, in ausdrücklicher Formulierung von Kierkegaard selbst bestätigt werden. Da eine ausdrückliche Bearbeitung dieser Vorlesungsentwürfe, auf die wir uns hätten stützen können, bisher in der Kierkegaardliteratur nicht vorliegt, sehen wir uns gezwungen, zunächst einmal referierend vorzugehen.

Kierkegaard denkt das Problem der Mitteilung nach vier Gesichtspunkten: 1. Der Gegenstand, 2. der Mitteiler, 3. der Empfänger, 4. die Mitteilung[11]. Dieser Gliederung seiner Analyse entsprechen seine „Distinktionen", die er in einem ersten Schema über die Dialektik der Mitteilung entworfen hat.

Zunächst in Hinblick auf den Gegenstand: Man kann auf einen „Gegenstand" (Gjenstand) reflektierend eine Mitteilung machen und man kann auf „keinen Gegenstand" (ingen Gjenstand) reflektierend eine Mitteilung machen[12]. Daraus ergibt sich die Hauptgliederung der Mitteilung selber: 1. Die „Mitteilung des Wissens" (Videns Meddelelse). Sie teilt immer einen „Gegenstand" mit. 2. Die „Mitteilung des Könnens" (Kunnens Meddelelse), die keinen „Gegenstand" mitteilt. Daß die „Mitteilung des Wissens" sich auf einen „Gegenstand" bezieht, „zeigt sich von dem niedrigsten empirischen Wissen bis zum höchsten. Immer wird auf einen Gegenstand reflektiert. „Der Mitteiler", „der Empfänger", „die Mitteilung" treten ganz zurück (gegenüber dem Objektiven). In einer Randbemerkung heißt es dazu: „Dies setzt man in Wahrheit bei dem Empfänger voraus, eine Empfänglichkeit, aber hauptsächlich fällt der Akzent nicht auf das, was er hat, sondern auf das, was er empfängt: den Gegenstand"[13]. Unter „Gegenstand", versteht hier Kierkegaard also jedes Sachgebiet im weitesten Sinne, das man kennenlernen, studieren, erforschen und mitteilen kann, wie man einen Gegenstand einem anderen Menschen in die Hand geben kann.

Die zweite „Distinktion" bezieht sich auf die Mitteilung selbst (Meddelelse). Eine Fußnote vermerkt gleich, daß die Mitteilung des Wissens in ihrer objektiven Hinwendung zum Gegenstand zum Unpersönlichen tendiere (tenderer til det Upersonlige). „Überall aber, wo einer auf die Mitteilung,

---

11 Efterladte Papirer Bd. 3. (1847), S. 84. Saasnart jeg tænker des at meddele, tænker jeg et Fiirdobbelt: 1) Gjenstanden, 2) Meddeleren, 3) Modtageren, 4) Meddelelsen.

12 Diese Distinktion geschieht in negativer Richtung auf „Gegenstand". (negativ i Retning). E. P. Bd. 3 S. 84.

13 Vgl. ebda. S. 86. 1. Anmerkung: Her forudsættes en Sands hos Modtageren, en Modtagelighed, men hovedsagelig falder Accenten ikke paa Det, han har, men paa Det, han modtager: Gjenstanden. Zum Gegenstand rechnet er auch Mathematik, Historisches Wissen und Philosophie.

den Mitteiler, den Empfänger reflektiert, ist auch in der einen oder anderen Weise eine Mitteilung des Könnens gegeben, und da wird zur Persönlichkeit tendiert"[14].

Jede Mitteilung ist sodann auf das Medium hin zu betrachten, über das die Mitteilung erfolgt. Kierkegaard unterscheidet ein Phantasie-Medium (Phantasie Mediet) und ein Wirklichkeits-Medium (Virklighedens Mediet). Unter Phanthasie-Medium versteht er offenbar alle Bereiche, deren sich der Mensch mit seinem Denk und Vorstellungsvermögen bemächtigen kann, Bereiche also, die zunächst und aus sich selbst seinen personalen Kern nicht beanspruchen (eine Frage seines „Wissens"), während er unter Wirklichkeitsmedium jene Bereiche versteht, in denen der Mensch als Person gefordert ist, also zur Existenz sich aufgerufen weiß, d.h. zur Verwirklichung der personalen Sozietät, (eine Frage seines „Könnens"). Dem Phantasie-Medium entspricht darum alle Mitteilung des Wissens (wenigstens der Möglichkeit nach)[15], dem Wirklichkeitsmedium entspricht die Mitteilung des Könnens und zwar „das ästhetische Können nicht unbedingt, das ethische Können unbedingt, das religiöse Können nicht unbedingt, insoweit es hierbei eine 'Mitteilung des Wissens' gibt"[16].

Wird auf das Mitteilen reflektiert, so ist die grundlegende Einteilung in direkte und indirekte Mitteilung ersichtlich. „Alle Mitteilung des Wissens ist direkte Mitteilung" (Al Videns Meddelelse er directe Meddelelse), „alle Mitteilung des Könnens ist indirekte Mitteilung" (Al Kunnens Meddelelse er indirecte Meddelelse)[17]. „Die Mitteilung des ästhetischen Könnens ist direkte Mitteilung, aber direkte Mitteilung des Könnens, also indirekte Mitteilung. Die Mitteilung des ethischen Könnens ist unbedingt indirekte Mitteilung. Die Mitteilung des religiösen Könnens ist insoweit direkte Mitteilung, als hier zuerst mal eine Mitteilung des Wissens stattfindet, aber wesentlich ist sie indirekte Mitteilung"[18].

Die dritte „Distinktion" richtet sich auf den Mitteiler und den Empfänger und zwar innerhalb der Bestimmungen über die Mitteilung des Könnens (inderlor Bestemmelsen

---

[14] E. P. Bd. 3. S. 84 Anm. . . . Overalt hvor der reflecteres paa Meddelelsen, Meddeleren, Modtageren, der er ogsaa paa een eller anden Maade en Kunnens Meddelelse, og her tenderes til Personlighed.

[15] Ebda. S. 85. A. Al Videns Meddelelse er i Phantasie-Mediet (Mulighed).

[16] Ebda. S. 85, A. Kunnens Meddelelsen er i Vierkelighedens Medium, æstetisk Kunnen ikke betinget, ethisk Kunnen ubetinget, religieus Kunnen ikke ubetinget, forsaavidt her en Videns Meddelelse.

[17] E. P. Bd. 3. S. 85 B.

[18] Ebda. S. 85. „1. Aesthetisk Kunnens Meddelelse er directe Meddelelse, men directe Kunnens Meddelelse, altsaa indirecte Meddelelse. 2. Ethisk Kunnens Meddelelse er ubetinget indirecte Meddelelse. 3. Religieus Kunnens Meddelelse er forsaavidt directe Meddelelse, som der i et Første er en Videns Meddelelse, men væsentligen indirecte Meddelelse.

Kunnens Meddelelse). „A. Wenn da gleichmäßig auf den Mitteiler und Empfänger reflektiert wird, haben wir Mitteilung des ästhetischen Könnens. B. Wenn überwiegend auf den Empfänger reflektiert wird, haben wir Mitteilung ethischen Könnens. (Mäeutik. Der Mitteilende geht darauf aus, sich beiseite zu schaffen). C. Wenn überwiegend auf den Mitteilenden reflektiert wird, haben wir Mitteilung religiösen Könnens. (Der Mitteiler hat Autorität (Vollmacht) in Hinsicht auf die Mitteilung des Wissens, was hier ein Erstes ist)"[19]. (Vgl. Erklär. zu Tafel 1 S. 145).

Das zweite Schema umreißt im 1. Teil noch einmal das Gebiet der Mitteilung des Wissens; wir haben das hier Gesagte im Wesentlichen bereits kennengelernt. Der ausgedehnte zweite Teil enthält die Stichworte für drei Kapitel mit Untergliederungen über die Mitteilung des Könnens im allgemeineren Sinne (i almindeligere Forstand). In Hinblick auf das ästhetische Können sollte die indirekte Mitteilung offenbar als ein Konfinium zur direkten Mitteilung betrachtet werden. (Indirecte Meddelelse som et Confinium til directe Meddelelse)[20]. Bemerkungen am Rande lassen darauf schließen, daß es ihm hier auf die Darstellung des „Lehrers" ankam, der eine bestimmte Fertigkeit, Virtuosität besitzt und zwar einmal körperliche Fertigkeit (Legemlig Færdighed) wie z. B. für militärische Übungen, für den Tanz u. a. und körperlich-seelische Fertigkeiten (Legemligsjelelig Færdighed) wie z. B. für die höheren Künste, Schauspielkunst u. a.[21].

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der ethischen Mitteilung. Eine Randbemerkung lautet: „Hier hat der Lehrer Ernst" (her har „Læreren" Alvor)[22]. Wir wissen aus dem übrigen Schrifttum Kierkegaards, was „Ernst" bei ihm bedeutet: „Bloß das Gottesverhältnis ist Ernst. Das Ernstliche ist gerade das, daß die Aufgabe auf die höchste Höhe hinaufgedrückt wird, weil da einer ist, der den Druck der Ewigkeit anwenden kann"[23]. In der ersten „Vorlesung" heißt es vom Ernst, daß er nicht vom Katheder gelehrt werden könne. „Das Ethische und Ethisch-Religiöse will existentiell

---

19 A. Naar der reflecteres legeligt paa Meddeler og Modtager: æsthetisk Kunnens Meddelelse. B. Naar der reflecteres overveiende paa Modtageren: ethisk Kunnens Meddelelse. (Majeutik. Meddeleren gaaer paa en Maade ud, skaffer sig til Side). C. Naar der reflecteres overviende paa Meddeleren: religieus Kunnens Meddelelse. (Meddeleren hat Myndighed med Hensyn til den Videns Meddelelse, som her er et Første. E. P. S. 85/86. „Myndighed" wird von Schrempf mit Autorität übersetzt, Diem empfiehlt, „Vollmacht" zu übersetzen.

20 E. P. S. 87 Kap. I.

21 Ebda. S. 87. I. Anm.

22 Ebda. S. 87. 2. Anm.

23 Erb. Reden III. S. 199.

mitgeteilt werden und in Richtung auf das Existentielle"[24]. Wir kommen gleich noch darauf zurück. (S. 141).

Hier folgen zunächst in dem Schema die Stichworte „Ethisches Können oder Sollen-Können". (Ethisk Kunnen eller Skullen-Kunnen)[25]. Eine Randbemerkung erläutert, daß Unterweisung in ästhetischem Können Mitteilung von Fertigkeit verleihe, in ethischem Können handele es sich wesentlich um Erziehung[26]. Weil aber die Mitteilung des Ethischen im strengsten Sinne indirekt sein muß (i strengeste Forstand indirecte Meddelelse)[27], darum können wir auch hier folgern, daß sich nach Kierkegaard die Erziehung indirekt vollziehen muß. Das drückt sich auch in der nächsten Notiz aus, in der die Frage gestellt ist, in welchem Sinne bei der ethischen Mitteilung noch notwendiger als bei der ästhetischen „kein Gegenstand" vorhanden sei. Die Randbemerkung erläutert dazu, daß man vielleicht Wissenschaft in einen Menschen hineinschlagen könne, bei dem ästhetischen, noch mehr aber beim ethischen „Können" sei das unmöglich, weil ja kein „Gegenstand" da sei, den man in den Menschen hineinbringen könne, es gelte vielmehr dieses „Können" aus ihm herauszuholen[28].

Die nun folgenden Paragraphen dieses Abschnitts rekapitulieren die uns schon bekannten Problemstellungen (Vgl. Cap. II. 1, S. 41). 1. Ob „Situation" wesentlich zur ethischen Mitteilung gehöre. „Schon im Verhältnis zur Mitteilung ästhetischen Könnens", heißt es in der zugehörigen Bemerkung, „bilden ja Lehrer und Schüler eine Situation". Die Mitteilung von objektivem Wissen habe keine Situation (er ingen Situation)[29]. 2. „Ob ein Medium". Wieder wird Phantasiemedium und Wirklichkeitsmedium unterschieden. Alle Mitteilung von Wissen vollzieht sich durch das Phantasie-Medium, die des Könnens im Wirklichkeitsmedium, ästhetisches Können jedoch nicht im strengsten Sinne, aber ethisches Können im strengsten Sinne[30]. Das ästhetische Können realisiert nicht — wie eine Randbemerkung wieder erläutern soll — das Täglich-Existentielle (det Dagliges Existentielle). In einer Klammer heißt es sodann: „Wie Verwirrungen vorkommen dadurch,

[24] Papirer Bd. VIII. S. 181. Det Ethiske og Ethisk-Religieuse skal meddeles existentielt og i Retning af det Existentielle. Vgl. E. P. S. 75. Bd. III.

[25] E. P. S. 87.

[26] Ebda. S. 87. 3. Anm. Underviisning i æstetisk Kunnen er Meddelelse af Færdighed, i ethisk Kunnen er den væsentlig Opdragelse.

[27] E. P. Bd. III. S. 87.

[28] Vgl. ebda. die 4. Anm.

[29] E. P. Bd. III. S. 87. Om Situation og en Situations væsentlige Medhenhøren til ethisk Meddelelse. Dazu die letzte Fußnote: Allerede i Forhold til æsthetisk Kunnens Meddelelse danner ja Læreren og den Lærnde en Situation. I. Forhold til Videns Meddelelse, hvor Alt er objektivt, er ingen Situation.

[30] Ebda. S. 87.

daß man das Ethische im Phantasie-Medium mitteilt (Das Rhetorische)"[31]. Diese Klammer wendet sich offenbar gegen die „schöngeistigen" und „rührenden" Predigten und Reden der Pfarrer, mit denen Kierkegaard in den Blättern des „Augenblicks" in höchster Erbitterung abrechnet. 3. „Ob Wirklichkeits-Situation als wesentlich, als eigentliche conditio sine qua non für die ethische Mitteilung gelte". (Om „Virkelighedens" Situation som væsentlig, som egentlig conditio sine qua non for ethisk Meddelelse)[32]. „Wirklichkeit ist die existentielle Reduplikation von dem Gesagten" (Virkelighed er den existentielle Reduplication af det Sagte)[33]. Darum kann das Ethische nicht doziert werden, es zu dozieren oder mitzuteilen ist unethisch. (At det Ethiske ikke kan doceres, thi at docere det er at meddele det uethisk)[34]. 4. Ob „Reduplikation" (Om „Reduplicationen")[35].

Kierkegaards großes Problem, ob man sich für die Wahrheit totschlagen lassen dürfe (Vgl. Cap. II. S. 35 ff.), spricht sich in der Frage aus: „Hat man das Recht dazu, Menschen zu sich hin zu z w i n g e n"? (Har man Lov til at „vinde" Mennesker. — „vinde" heißt wörtlich winden und soll bildhaft sagen, ob man die Menschen mit großer Anstrengung gegen ihren Willen vielleicht sogar gewaltsam in eine bestimmte Haltung „hineinwinden" darf[36]) —. Auch dies erläutert die Randbemerkung in etwa, wenn es da heißt, daß der Mitteiler Ernst haben muß, nicht aber ernst aussehen darf. Damit kommen wir auf die schwierige dialektische Seite des oben angedeuteten Problems zu sprechen. (Vgl. S. 140). „Ernst auszusehen ist direkter Ernst, aber das ist kein Ernst im tiefsten Sinne. D a s ist Ernst, daß der Mitteiler e r n s t ist — und daß der andere e r n s t b l e i b t (und hierauf liegt der Nachdruck), aber wohl zu merken nicht bei dem Nachahmen, sondern bei sich selbst — und darin liegt just, daß der Mitteilende nicht ernst aussehen muß"[37].

---

31 Ebda. S. 88, 1. Anm.
32 Ebda. S. 88, § 3.
33 E. P. Bd. III. S. 88. 2. Anm., die besagt, daß man Ethisches nur aus der Wirklichkeit heraus mitteilen darf, wenn also Armut gelehrt werden soll, muß man auch selber arm sein. Insofern endet alle Unterweisung in eine Art Schweigen; denn wenn man das existentiell ausdrückt, so bedarf es keiner vernehmbaren Rede: Forsaavidt ender al Underviisning i en Art Taushed; thi naar jeg existentielt udtrykker det, saa behøves min Tale ikke hørligen.
34 Ebda. S. 88. § 3. In der Randbem. geht Kgd. gegen den eitlen Sinnesbetrug vor; daß der Priester der Prediger in der Kirche sei, was er ein Dichter-Verhältnis (Digter Forhold) nennt: „Luther sagte ganz richtig, daß eigentlich nicht in der Kirche gepredigt werden sollte, sondern auf der Straße". (Luther siger ganske rigtigt, at egentlig burde der ikke prædikes i Kirker men paa Gaden).
35 Ebda. S. 88. § 4. (Vgl. Cap. II. 1, S. 42).
36 Ebda. S. 88.
37 Ebda. S. 88. Letzte Anm.

Es sollte dann 5. ein Abschnitt folgen, von dem nur die Überschrift berichtet: „Ob Doppelreflexion". (Om Dobbelt-Reflexion)[38] und 6. „Ob" Betrug"[39] (Om „Bedraget"). 7. „Ob Mäeutik" (Om Majeutik)[40] und 8. „Ob die indirekte Mitteilung und wieweit ein Mensch Erlaubnis hat sie zu gebrauchen. . .". „(Om den indirecte Meddelelse, hvorvidt et Menneske har Lov til at bruge den)[41]. Über § 6 (Ob „Betrug") ist noch eine längere Randbemerkung zu erwähnen. Sie handelt davon, daß zu „betrügen" wesentlich mit zur wesentlichen ethisch-religiösen Mitteilung gehöre: „Zu betrügen in die Wahrheit hinein"[42]. (Vgl. zu all diesen Punkten Cap. II.).

In einem nächsten (III.) Kapitel wollte sich Kierkegaard über die ethisch-religiöse Mitteilung verbreiten, bzw. über das religiöse Können oder relegiöse Sollen-Können (Religieus Kunnen eller religieus Skullen — Kunnen). Diese Mitteilung ist nach Kierkegaard direkt und indirekt. In einer Randbemerkung heißt es, daß hier der „Lehrer" Autorität (Vollmacht) habe[43]. „Hier ist ein Wissensmoment und insoweit ein Gegenstand. Aber das ist bloß ein Erstes. Die Mitteilung ist doch nicht wesentlich Mitteilung des Wissens, sondern des Könnens. Daß es hier ein Wissensmoment gibt, gilt namentlich im Verhältnis zu dem Christlichen; da muß ja vorläufig ein Wissen ums Christentum mitgeteilt werden. Aber das ist bloß ein Vorläufiges"[44]. Von diesem Wissen aber heißt es in einer Randbemerkung, daß es im uneigentlichen Sinne ein Wissen ist (det er i uegentlich Forstand en Viden)[45].

[38] Ebda. S. 89. § 5.

[39] Ebda. § 6.

[40] Ebda. § 7.

[41] Ebda. § 8. Mit Hinweis auf frühere Notizen.

[42] Ebda. S. 89 Anm. At „bedrage" hører væsentlig med til den væsentlig ethisk-religieuse Meddelelse. . . „At bedrage ind i Sandheden".

[43] E. P. Bd. III. S. 89 Kap. 3. Her har „Læreren" Myndighed.

[44] E. P. Bd. III. S. 89. Her er et Moment af Viden og forsaavidt en Gjenstand. Men det er blot et Første. Meddelelsen er do ikke væsentlig Videns men Kunnens Meddelelse. At der er et Videns Moment gjælder navnlig i Forhold til det Christelige; der maa jo foreløbigt meddeles en Viden om Christendom. Men det er blot et Foreløbigt.

[45] Ebda. S. 89, letzte Anm. Hier kommt uns die von Diem aus der zweiten ausgeführten Vorlesung zitierte Stelle als Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken sehr zu statten. (Vgl. Diem, Philosophie und Christentum bei S. Kgd. München 1929. S. 313/14): „Wenn in der auf die Mitteilung gerichteten Reflexion auf den Empfänger reflektiert wird, so haben wir ethische Mitteilung, (ethisches Können) Mäeutik. Der Mitteiler verschwindet gleichsam, hilft bloß dienend dem andern zu „werden". — Ethische Mitteilung ist die Mitteilung von Können, doch näher: Sollen—Können, aber die Mitteilung ist nicht in Richtung von Wissen sondern von Können. — Wenn die ethische Mitteilung zugleich ein Wissensmoment als sein Erstes in sich hat, haben wir ethisch-religiöse (religiöses Können), in specie christliche Mitteilung. Durch dieses Wissensmoment unterscheidet sie sich von der ethischen Mitteilung in strengerem Sinne, aber hauptsächlich gehört sie doch nicht unter Wissensmitteilung, sondern unter die Könnens-Mittei-

Im Anhang wird sodann als die Grundverwirrung der Moderne bezeichnet, daß sie sinnlos (meningløst) die Mitteilung des Könnens und Sollen-Könnens zur Mitteilung des Wissens verwandelt habe: „Das Existentielle ist ausgegangen". (Det Existentielle er gaaet ud)[46]. — Diese „Grund-Forvirringen i det moderne Liv" sieht Kierkegaard in seiner ersten Vorlesung noch genauer darin, „daß man in aller Wahrheits-Mitteilung den Menschen zur Instanz macht, statt daß Gott die Instanz ist, besonders im Verhältnis zur ethisch-religiösen Mitteilung"[47].

Die Randbemerkung zu der letzten Notiz seines Vorlesungsentwurfes bringt zunächst — wie in früheren Anmerkungen mal — ein launiges Bild aus dem Militärleben, wo ein Unteroffizier einem Bürgerrekruten Haltung befiehlt, und ihm klar macht, wie man unter Gewehr zu sprechen habe. Dadurch gelingt es dem Unteroffizier, eine Mitteilung des Könnens in eine des Wissens zu verwandeln. Aber dieses „Können" hat mit dem wirklichen Können nichts mehr zu tun und das Unglück liegt gerade darin, daß die Moderne den Unterschied zum wirklichen Können nicht beachtet, indem sie das Ethische und Ethisch-Religiöse glaubt dozieren zu müssen und dem Volke mit Wissen helfen will. „Der Priester sagt: Der Christ suche zuerst das Reich Gottes. Ja, das ist noch gut, aber ob Du oder ich der Christ bin, daß Du und ich das Reich Gottes suchen sollen, davon spricht er nicht. Die Wissenschaft sagt: man bleibe nicht beim Glauben stehen, gut, aber ob Du und ich Glaubende sind, daß Du und ich Gläubige werden sollen — davon wird nicht gesprochen"[48].

Damit hätten wir unsere Nachzeichnung des Vorlesungsplanes über die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung beendet. Die leitenden Gedanken dieser Vorlesung sind uns nach dem oben (Kapitel II und III) Gesagten nicht fremd. Was sich dort aus den Werken Kierkegaards zusammentragen und implicite als einheitliche erzieherische Idee ausdeuten ließ, erweist sich nach diesen Vorlesungen explicite als gegeben. Das soll die nachfolgende Tabulierung noch unterstreichen. (Natürlich darf man die selbstverständlichen Schwächen einer solchen Tafel nicht übersehen).

---

lung, näher unter Sollen—Können. Die Mitteilung ist nicht in Richtung von Wissen, sondern von Können; das Wissen, das mitgeteilt wird, ist in dieser Mitteilung ein Vorläufiges. (Pap. VIII. 2. Bd. S. 189/90).

46 E. P. Bd. III. S. 89/90 Anhang.

47 Papirer VIII. 2. Bd. 89. S. 179. . . . at man i al Sandheds-Meddelelse gjør Mskene til Instantsen, istedetfor at Gud er Instantsen, især da i Forhold til ethisk-religieus Meddelelse".

48 E. P. ebda. S. 90. Præsten siger: Den Christne søger først Guds Rige. Ja, det er godt nok, men om Du og jeg er Christne, at Du og jeg skal søge først Guds Rige, — derom taler han ikke. Videnskaben siger: den bliver ikke staaende ved Troen, godt, men om Du og jeg ere Troende, at Du og jeg være Troende, — derom tales ikke.

Die Dialektik der Mitteilung (Tafel 1).

Wir schließen einige Erklärungen an:

Wenn das Ziel der Mitteilung ästhetische Existenz wäre, so müßte man offenbar die Weise der Mitteilung auf folgende Überlegungen gründen: Alles Künstlerische verlangt eine große Menge von Wissen um Material, Handwerkszeug und Ausdrucksformen, also insofern schon direkte Mitteilung. Aber das ausgedehnteste Wissen wird allein niemals zum Künstler befähigen. Das primitive Genie wird sogar fast ganz auf all das verzichten können. Zunächst einmal ist ein Können „von Haus aus" gefordert, das sog. Talent. Dieses kann geweckt werden. Insofern haben wir hier direkte Mitteilung, aber von Können, d. h. der betreffende Mensch wird auf etwas aufmerksam gemacht, das in ihm liegt und als latentes Vermögen in seinem Belieben steht, verwirklicht zu werden. Der Mitteilende, der, der aufmerksam macht, hat somit kein „Recht" auf den „Geweckten". Doch auch wenn das Talent geweckt, ist der Mensch noch nicht Künstler, denn auch der Dilettant hat im besten Sinne „gewecktes" Talent. Es muß etwas hinzukommen, was direkt niemals vermittelt werden kann: die Entscheidung. Insofern ist ästhetische Existenz echte Existenz. Sie kann aller übrigen Bedingungen (Wissen und Talent) ermangeln, wobei dann lediglich der „Künstler" ausbleibt, aber die ästhetische Existenz ist gegeben. Weil darin aber die konkrete Aufgabe völlig fehlt, „Verantwortung für den Tag", wie Kierkegaard sagt, darum ist sie zu überwinden und zu bekämpfen. Wo sich aber mit dem Wissen und Talent die Leidenschaft einer Entscheidung verbindet, da haben wir echtes Künstlertum. Dieses aber rechtfertigt allein eine ästhetische Existenz, die jedoch in der ethischen und besonders in der religiösen verwurzelt sein muß.

(Wir möchten das Werden der ästhetischen Existenz kurz an Goethe illustrieren dürfen, der bis ins hohe Mannesalter hinein den Gedanken nicht abwehren konnte, ein bildender Künstler zu sein. Goethe war auch über die Bedingungen der Malerei gut unterrichtet und konnte durch eigene Versuche ein ziemliches Maß von Talent für Malerei und Zeichnung dokumentieren. Daß er nicht Maler wurde, ist auf die künstlerische Entscheidung zurückzuführen, um die er offenbar gewaltig gerungen hat, die aber nie klar für die Malerei ausfiel. Zumal an modernen Malern ist es deutlich geworden z. B. an Manet, von Gogh und Gaugin, wie urplötzlich der Augenblick der Entscheidung da ist, der sie zu Künstlern macht).

Auf der anderen Seite muß natürlich gesagt werden, daß die Entscheidung niemals allein genügt. Es muß sich die Existenz aus einem Können und Wissen zusammensetzen und darum nennt Kierkegaard die Mitteilung von ästhetischer Existenz ein Konfinium zwischen direkter und indirekter Mitteilung.

Wenn das Ziel die ethische Existenz ist, so könnte man auch die Auffassung vertreten, daß hier ein vorläufiges Wissen unerläßlich sei. Kierkegaard betont aber hier mit besonderer Strenge die indirekte Mitteilung: Ethische Existenz ist reines Können. Wer auf Grund von Vorschriften, Geboten, Befehlen so und nicht anders handelt und zwar, weil es geboten, befohlen, vorgeschrieben ist, handelt gegebenenfalls sogar sehr unethisch, obwohl ein solcher Mensch das faktische Recht immer auf seiner

Seite hat. Alle „Pflicht-Ethik" und „Staats-Ethik" ist keine Ethik[49], weil hier in direkter Mitteilung über die personale Sozietät des Menschen verfügt wird und ein Neutrum Instanz wird, wo nur Gott Instanz sein kann, der den Einzelnen, die „personale Sozietät" bindet. Wieder aber gilt es auch hier für den Einzelnen — als ureigenste Sache, die seinem Wesen entspricht —, sich für Gott und seinen Willen zu entscheiden und die von ihm gesetzten Ordnungen nur und nur seinetwegen zu erfüllen.

Im Gegensatz zum Ästhetischen, das sich als ein Wollen-Können darstellt, erfährt das ethisch-religiöse Bewußtsein in der personalen Sozietät ein klares und eindeutiges Sollen, zur bona relatio, und dieses Sollen ist als Können („Sollen-Können") gefordert. Nicht also beliebig ist es dem Menschen in die Hand gegeben, ethisch zu handeln, hier gibt es eine Instanz, die sich im Sein des Menschen vorfindet (in-stare), Gott. Die besondere Verderbnis der Moderne sieht Kierkegaard aber darin, daß sie an die Stellung des Ethischen das Ästhetische gesetzt habe, d. h. es fehlt Ernst (dem Ästhetischen mangelt das täglich-Existenzielle, hieß es!)

Den Menschen aus der Verstrickung im Ästhetischen zu befreien hilft nur eines: Ironie, welche eine Art indirekter Mitteilung ist. Der Ironiker gibt sich als Ästhet, während er im Innern Ethiker ist. „Ironie ist das Konfinium zwischen dem Ästhetischen und Ethischen"[50]. „Ironie ist die Einheit von ethischer Leidenschaft, die in Innerlichkeit das eigene Ich im Verhältnis zur ethischen Forderung unendlich betont — und von Bildung, die im Äußeren vom eigenen Ich als einer Endlichkeit mit unter all den anderen Endlichkeiten und Einzelheiten unendlich abstrahiert. Diese Abstraktion bewirkt, daß niemand das Erste merkt, und darin liegt gerade die Kunst, und dadurch wird die wahre Verunendlichung des Ersten bedingt"[51].

Ethische Existenz verlangt aber vor allem deshalb indirekte Mitteilung, weil ein freies Können in der Wirklichkeits-Situation gefordert ist, Entscheidung in eigener Kraft und Verantwortung. Von dem Verhalten in der konkreten Situation hängt es ab, ob ein Mensch die ethische Existenz verwirklicht. Es gibt also keine Lehre von den ethisch bedeutsamen Werten nach Kierkegaard. Der ethisch bedeutsame Wert wird vielmehr immer erst in der Situation ermittelt, dadurch, daß sich der Mensch als personale Sozietät entscheidet, in dieser (jetzt, im Augenblick) bestimmten Weise. Es gibt darum keinen anderen ethischen Habitus, als die Bereitschaft in jedem Falle verantwortlich vor der Situation zu handeln. Ethik ist für Kierkegaard Situationsethik, wobei Situation gleich Wirklichkeit ist, natürliche und übernatürliche Wirklichkeit. Das Ethische ist hier also nicht „privatisiert"; wie bei Thomas ist das Gute das jeweils Wirklichkeitsgemäße, wobei höchstens zu bemerken ist, daß Kierkegaard die Wirklichkeit des

[49] Vgl. Jen. VII. S. 189 Anm.: „Der verzweifelte Versuch der verunglückten Hegelschen Ethik, den Staat zur Instanz des Ethischen zu machen, ist ein höchst unethischer Versuch, die Individuen endlich zu machen, eine unethische Flucht vor der Kategorie der Individualität hinüber in die Generation".

[50] Jen. VII. S. 187.

[51] Ebda. S. 189.

jeweiligen Subjekts ein wenig stärker betont, weil er die Entscheidung stets in die Innerlichkeit verlegt, also vor dem Forum der Gesamtperson vollzieht und einer einzelnen Kraft des Menschen etwa der prudentia nicht traut[52]. Darum wird er auch alle Regeln für das ethische Verhalten, die aus der prudentia entwickelt werden, übergehen, ja er wird sogar behaupten, daß die ethische Entscheidung ggf. gegen solche Regeln ausfallen kann. Man kann das Ethische nicht lehren, es muß aus der Freiheit der Person „gekonnt" sein.

Wenn schließlich das Ziel der Mitteilung die religiöse Existenz ist, so müssen wir hier „das Religiöse in der Menschheit (Religiösität A) und das Christentum" (das Paradox-Religiöse, Religiösität B) unterscheiden[53]. Zur religiösen Existenz ist ein Wissen notwendig; für das Religiöse A, das sehr nah an das Ethische herangerückt werden kann, obwohl nicht ganz, ist dieses Wissen nicht so sehr von Wichtigkeit wie für das Religiöse B. In beiden Fällen ist indirekte Mitteilung die wesentliche Form. Für die Religiösität A gilt als höchstes Beispiel Sokrates; als Weise der Mitteilung, seine Mäeutik; als Endziel, das Wissen des Nichtwissens, das Kierkegaard nicht philosophisch, sondern entscheidend religiös auffaßt. „Die Religiösität A ist die Dialektik der Verinnerlichung; sie ist das nicht durch ein Etwas bedingte Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit, sondern ist die dialektische Verinnerlichung des Verhältnisses, also nur durch die Verinnerlichung bedingt, die dialektisch ist"[54]. Sie hat „nur die Menschennatur im allgemeinen zu ihrer Voraussetzung"[55], weil in der personalen Sozietät, zu der jeder Mensch angelegt ist, die Transzendenz auf Gott hin gegeben ist. Die Religiösität B hat die Religiösität A zu ihrer Voraussetzung, darin liegt die große und tiefe Bedeutung: Kierkegaard bestimmt seine wie überhaupt die Existenz des Christen im Konfinium mit Religiösität A[56]. „Die Religiösität A muß beim Individuum erst zur Stelle sein, ehe davon die Rede sein kann, daß es auf das dialektische B aufmerksam werde"[57]. Aber das Christliche (B) macht Bedingungen, die über „die dialektischen Vertiefungen der Verinnerlichung" hinausgehen[58], und diese Bedingungen findet der Mensch nicht in seinem Innern vor, sie müssen ihm verkündet werden.

Von dieser direkten Mitteilung „als einem Ersten" ist in den „Vorlesungen" die Rede. Sie ist für das Christliche deswegen von Wichtigkeit, weil in ihr der Mensch über sich selbst hinausgeführt wird: Religiösität B steht höher als A. „Das Christentum will

---

52 Über den Vorrang der prudentia in der Tugendlehre des hl. Thomas vgl. Jos. Pieper, „Die Wirklichkeit und das Gute" Münster 1931, S. 50 ff.; Jos. Pieper: „Vom Sinn der Tapferkeit" Leipzig 1935. S. 43 ff.

53 Es ist schade, daß Otto Karrer, „Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum" (Freiburg, 1934), die Kierkegaardsche Distinktion unbeachtet ließ, mit der doch eine sehr scharfe Fassung des absolut Neuen des Christlichen gegenüber dem „Religiösen" gegeben ist.

54 Jen. VII. S. 238.

55 Ebda. S. 241.

56 Ebda. S. 239.

57 Ebda. S. 238.

58 Ebda. S. 238.

sich nicht damit begnügen, eine Evolution innerhalb der Totalbestimmung der Menschennatur zu sein, ein solches Engagement ist zu wenig, um es dem Gott (Guden!) anzubieten"[59]. Kierkegaards Kampf richtet sich mit aller Macht gegen eine Form der Verkündigung, die das Christentum in einer „wohlfeilen Ausgabe" herausbringt. Man darf es nicht ganz und gar mit dem Religiösen A zusammenwerfen und das entscheidend und qualitativ Neue übersehen, das durch das Christentum gesetzt ist. Insbesondere darf die Mitteilung nicht ästhetisch bestimmt sein, sodaß der Ernst verloren geht und die Schwere des Christseins bagatellisiert wird. Johannes Climacus nennt das „die Ausgeburt des Mißverständnisses": „man hat sich ohne weiteres Christus und das Christentum, und das Paradoxe und das Absurde, kurz all das Christliche in ästhetischem Galimathias angeeignet, ganz als ob das Christentum ein gefundenes Fressen für Dummerianc wäre; weil es nicht gedacht werden kann, und ganz als ob nicht gerade diese Bestimmung, daß es nicht gedacht werden kann, am schwierigsten festzuhalten von allen wäre, wenn man darin existieren soll, am schwierigsten festzuhalten, besonders für kluge Köpfe"[60]. Darum fordert Kierkegaard für die direkte christliche Unterweisung unerbittliche Strenge, wie er es selbst in seinen religiösen Reden immer wieder anstrebte. Denn hier, wo direkte Mitteilung gefordert ist, ist jeder Versuch, die Direktheit in ihrer Schärfe abzuschwächen, verfehlt. Das Wissen um das Christentum kann nicht intensiv und deutlich genug sein, alle Verbrähmungen sind nur dazu angetan, die entscheidende Hinführung vom Wissen des Christlichen zum Können des Christlichen zu verhindern. Das ist aber die wesentliche Aufgabe, alles für eine christliche Existenz frei zu machen. Gerade darum muß es dem Christen gefährlich erscheinen, seiner Existenz auch äußerlich Nachdruck zu verleihen, für ihn muß vielmehr gelten, daß „die Gewißheit seines Glaubens an der Ungewißheit kenntlich" ist[61]. Er ist auch aus ethisch-religiösen Gründen verpflichtet, sein Christentum nicht vordringlich herauszustellen, um nicht andere Menschen zur bloßen Nachahmung zu verleiten oder zum Ärgernisnehmen zu führen. Darum wählt der Christ als äußeren Ausdruck seiner Existenz ein Konfinium zwischen dem Ethischen und Religiösen. Das ist aber der Humor[62]. Hinter ihm „als Inkognito" verbirgt sich die ganze Angestrengtheit des Religiösen: „Religiösität mit Humor als Inkognito ist daher: Einheit von absoluter (dialektisch verinnerlichter) religiöser Leidenschaft und Geistesreife, die die Religiösität von aller Äußerlichkeit in Innerlichkeit zurückruft und darin ja wieder die absolute religiöse Leidenschaft ist. Der Religiöse entdeckt, daß, was ihn absolut beschäftigt, andere nur wenig zu beschäftigen scheint, schließt aber nichts daraus, da er teils dazu keine Zeit hat, teils nicht mit Bestimmtheit wissen kann, ob alle diese Menschen doch nicht Ritter der verborgenen Innerlichkeit sind. Er läßt sich von den ihn Umgebenden zu dem nötigen, was die dialektische Verinnerlichung von ihm fordert, zwischen den Menschen und sich eine Scheidewand aufzurichten,

[59] Ebda. S. 240. S. V. VII. S. 550.
[60] Jen. VII. S. 239.
[61] Vgl. ebda. S. 192.
[62] Vgl. ebda. S. 187.

um die Innerlichkeit des Leidens und das Gottesverhältnis zu schützen und schirmen. Daraus folgt jedoch nicht, daß ein solcher Religiöser untätig wird, im Gegenteil, er geht ja gerade nicht aus der Welt, sondern bleibt in ihr, denn darin besteht ja gerade sein Inkognito"[63].

Aus all dem folgt aber für die christliche Pädagogik, daß sie neben einem strengen Bedachtsein auf Verkündigung der Schrift, sich jeder Eigenwirksamkeit unmittelbarer Art zu bescheiden hat. Und in der Tat weist Kierkegaard, wie wir schon zeigen konnten, die „christliche Erziehung" ab. Christentum ist für ihn eine Frage des reifen Menschen, wie es selbst ja in der Reife der Menschheit in die Welt kam. „Als Gesetz gilt beständig dasselbe, welches das Eintreten des Christentums in die Welt durch das ihm Vorausgehende bezeichnet: Niemand beginnt damit, ein Christ zu werden, jeder wird es in der Fülle der Zeit, wenn er es wird"[64]. „Es ist eine, wenn auch noch so gut gemeinte Vergewaltigung, die Existenz des Kindes in die entscheidenden christlichen Kategorien hineinzuzwingen, dagegen eine große Dummheit, wenn man sagt, das Kindesalter (direkt verstanden) sei das für das Christlichwerden eigentlich entscheidende Alter"[65]. Der Nachdruck der christlichen Existenz liegt also bei Kierkegaard auf dem Augenblick der Glaubensentscheidung, die von einer reifen, vollwertigen und vollverantwortlichen Persönlichkeit getragen wird. Die Seelsorge hat vor diesem freien personalen Ereignis zurückzutreten und nur in indirekter Form zu helfen. Eine Pädagogik in des Wortes eigener Bedeutung ist damit hinfällig. Kierkegaard sieht in der christlichen Jugenderziehung sogar eine Erschwerung des Christwerdens, weil da zu leicht der Sinnesbetrug unterläuft, daß man Christ sei, weil man getauft und christlich erzogen wurde: „es ist leichter ein Christ zu werden, wenn man kein Christ ist, als ein Christ zu werden, wenn man einer ist, und diese Aufgabe ist dem vorbehalten, der als Kind getauft ist"[66].

Mit dieser Abneigung gegen alle unmittelbare „Einübung im Christentum" hat Kgd. nicht jegliche christliche Erziehung verurteilt. Er richtet sich nur gegen die übliche Art des Erziehens zum Christsein, die besonders dadurch gekennzeichnet ist, daß sie die Situation der Entscheidung zu umgehen trachtet. Hiergegen hat er eine Reihe theologisch-metaphysischer und ethisch-psychologischer Argumente ausgebreitet: Er würde, wie uns scheint, auf die Frage, was christliche Erziehung sei, auf Christus verweisen. Aber dieser Hinweis würde doch etwas anderes bedeuten als wie bei anderen christlichen Pädagogen, die auch auf Christus verweisen. Diese nämlich fordern auf, so vorbildlich zu leben, wie es der Menschensohn vorgelebt hat, übersehen aber dabei meistens das, was Kierkegaard betonen würde, daß Christi Leben nicht nur vorbildhaft in der sittlichen Vollendung der menschlichen Existenz war, sondern auch paradox und widerspruchsvoll in Hinblick auf das neue Leben, das er von den Menschen anzunehmen forderte. Christus vollendete ja nicht nur das Menschsein qua Menschsein, und gerade diese letzte

63 Ebda. S. 191.
64 Ebda. S. 269 ff.
65 Jen. VII. S. 279.
66 Ebda. S. 61. Vgl. zum Ganzen Kap. II, 2.

Forderung, die Christus entscheidend über alle großen Vorbilder und Erzieher der Menschheit in der Weltgeschichte hinaushebt, wird allzuleicht unterschlagen. Nicht nur dem Bildungsgut nach, sondern auch dem Verständnis Christi nach, ist die Geschichte der „christlichen Erziehung" im Abendland vorwiegend „humanistisch" gewesen und nur mit wenigen Ausnahmen — im paradoxreligiösen Sinne — christlich[67].

Kierkegaards Anliegen scheint uns also darin zu liegen, christliche Erziehung principaliter als religiöse am „Zeichen des Widerspruchs" orientierte Erziehung zu bestimmen.

Unter diesem Gesichtspunkte aber scheint er dem christlichen Erzieher, mit Ausnahme der direkten und strengen Unterweisung in der Heilsbotschaft, keine allzugroße pädagogische Chance einzuräumen, denn die Methode der Reduplikation (daß also der Erzieher als dieser gebrechliche und fehlerhafte Mensch zugleich behauptet ein neuer Mensch zu sein) ist nicht nur in sich schon gewagt, sondern auch nicht überall und jederzeit anwendbar. Durch Negativ-Reflexion aber den Menschen mit der Forderung des Christseins allein zu lassen, selber also als Erzieher auszuscheiden, ist ebenfalls äußerst schwer und nicht immer durchführbar. Und doch bleibt die Forderung der indirekten Mitteilung bestehen. Es ist nämlich die Frage, ob der Mensch überhaupt sich als christlicher Erzieher betrachten darf. Wesentlich erwartet Kierkegaard die „Mitteilung des Könnens" hier vom ersten und letzten Erzieher, Gott. Glaube, Christsein, ist Gnade. Christsein als „gekonntes" Sein ist geschenktes Sein.

Die Forderung der dialekt. Pädagogik, die vor allem auf den äußersten Flügeln der protestantischen Theologie aufgestellt wird, scheint Eines unberücksichtigt zu lassen: Das Gliedwerden am mystischen Leib Christi, der Kirche, als der ontischen Voraussetzung für das Heranreifen zum Vollalter Christi; das Leben mit der Kirche als der Wirklichkeits- und Erscheinungsweise jedes „Könnens" im Christlichen. Sie findet vielleicht ihr notwendiges Korrektiv in den Kreisen, die christliche Erziehung als Hinführen zum innerkirchlichen Leben verstehen. (Vgl. im protest. Raum der Berneuchener Kreis um Wilhelm Stählin). Das Hin und Her der Kontroverse aber wurzelt tief in Fragen der Gnadenlehre, deren Auseinanderfaltung allein schon den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

— — —

Kierkegaards schriftstellerische Produktion kreist um die menschliche Existenz. Diese sieht er in drei „Stadien" möglich. Das Problem der Mitteilung ist deshalb ganz auf diese drei grundsätzlich möglichen Existenzformen ausgerichtet: Die ästhetische, ethische und relegiöse Existenz. Er hat es also nicht mit der Ästhetik, Ethik und Theologie zu tun — als objektive Lehren —, sondern mit Menschen, und darum reflektiert er nicht so sehr auf das „Was" einer Mit-

[67] Vgl. hierzu besonders den Vortrag von K. B. Ritter in „Kirche und Menschenbildung" (W. Stählin und K. B. Ritter) Kassel 1933.

teilung, sondern, auf ihr „Wie": „Das Wie der Wahrheit ist gerade die Wahrheit". (Sandhedens Hvorledes er netop Sandheden)[68]. Dieses „Wie" interessiert ihn wiederum nicht der Sache wegen — das würde zu einer Didaktik führen, sondern in Hinblick auf die Person. Nur in dieser Zielsetzung konnte er die Mitteilung als ein Mit-teilen des eigenen Ichs mit einem andern erfassen.

„Es ist gerade eines der Unglücke der Moderne, daß sie das „Ich" als persönliches Ich abgeschafft hat. Darum ist auch die ethisch-religiöse Mitteilung wie aus der Welt verschwunden. Worin sich die ethisch-religiöse Wahrheit wesentlich auf die Persönlichkeit bezieht, kann nur vom Ich zum Ich mitgeteilt werden. Sobald die Mitteilung hier objektiv ist, ist die Wahrheit zur Unwahrheit geworden. Zur Persönlichkeit sollen wir kommen. Darum rechne ich es mir als Verdienst an, indem ich dichterische Persönlichkeiten brachte, die „ich" sagten, mitten in der Wirklichkeit des Lebens (meine Pseudonyme); sie sollten die Menschen meiner Zeit möglichst daran gewöhnen, wieder ein Ich zu hören, ein persönliches Ich zu reden (nicht jenes phantastische reine Ich und dessen Wahrheitsgerede). Aber gerade weil die Entwicklung in der ganzen Welt soweit wie möglich entfernt ist von der Anerkennung der Persönlichkeit, mußte es in dichterischer Form geschehen. Diese dichterische Persönlichkeit hat ein Etwas, das es ganz für eine Welt, die ganz dessen entwöhnt ist, erträglich macht, ein Ich zu hören. Ich werde mich wohl niemals dazu erdreisten, ganz unmittelbar mein eigenes Ich zu gebrauchen. Aber dessen bin ich sicher, daß die Zeit kommen wird, da wieder ein Ich auf der Welt auftreten wird, das ohne Weiteres Ich sagt und in erster Person spricht. Erst dann kann man recht im strengsten Sinne wieder ethische und ethisch-religiöse Wahrheit mitteilen"[69].

Kierkegaard hat in seinen letzten Lebensjahren es doch gewagt, sein eigenes Ich zu gebrauchen, weil er den Ruf verspürte, aus der Haltung des Mäeutikers herauszugehen und Zeugnis abzulegen. Gerade dieses Unterfangen wird einem System-Denken dunkel bleiben müssen. (Vgl. Kap. II, 2 S. 71). Unter besonderer Hervorhebung, gleichsam als Lebensparole hatte er noch am Schluß seiner Vorlesungsversuche wiederholt: Al Videns Meddelelse er directe Medd. / Al Kunnens Medd. er mere ell. mindre indirecte Meddelelse. (Alle Mitteilung des Wissens ist direkte Mitteilung. / Alle Mitteilung des Könnens ist mehr oder minder indirekte Mitteilung)[70].

Doch auch von den Besonderheiten der Konkretion bei Kierkegaard abgesehen, wird man sagen müssen, daß nach ihm alle Erziehung grundsätzlich „in den Gebrauch des persönlichen Ichs" einmünden kann, wenn die Sicherheit ge-

---

68 Jen. VII. S. 21. S.V. VII. S. 311.
69 Papirer VIII. S. 190 ff.
70 Ebda. S. 109.

geben ist, daß der andere Mensch „die Unwahrheit", man selbst aber im Besitze der Wahrheit ist. Zu solchem erzieherischen Tun gehört eine größere Verantwortung, als man gemeinhin anzunehmen pflegt. Der „Erzieher" hat in diesem Falle zwar dem „Zögling" mit dem absoluten Anspruch entgegen zu treten, aber nun gerade seinem eigenen Selbst gegenüber die Bewegung der unendlichen Resignation zu vollziehen. Diese Doppelbewegung — subjektiv in Furcht und Zittern sich stets selbst im Innern relativierend, nach außen sich bedingungslos und hart gebend — ist die umgekehrt dialektische Haltung gegenüber der eigentlichen Dialektik der Mitteilung, in der ja nach außen der „Erzieher" nachgiebig und entgegenkommend auftritt, während er subjektiv für sich das Ziel ganz klar im Auge behält. Die dialektische Haltung hier oder dort ist qualitativ, denn sie erstrebt vor allem, dem Menschen die Entscheidungsfreiheit streng zu erhalten, damit er sein persönliches Ich gewinnen kann. Der Erzieher darf sich opfern, das ist das Letzte aller Erziehungsanstrengungen. Aber dieses Opfer verleiht ihm subjektiv keine Gewißheit über die Rechtheit seines Handelns; es geschieht als Wagnis, als Sprung.

Wir kehren nun zu den wichtigsten Begriffen der dialektischen Pädagogik zurück.

Kierkegaards grundlegende Einteilung der Mitteilung in die des Wissens (direkt) und die des Könnens (indirekt) ist nicht nur eine Unterscheidung, sondern auch eine Ausscheidung. Ihn interessiert nur die Dialektik der Mitteilung des Könnens. Die Mitteilung des Wissens ist für ihn meist Gegenstand bitterer Ironie oder ablehnender und verurteilender Kritik gewesen. So ist es symptomatisch, daß er sich häufig gegen den „Dozenten" und „Professor" ausläßt[71]. Insbesondere aber ist auf seine scharfen Bemerkungen gegen die Tagespresse zu verweisen, die ungewöhnlich zahlreich sind[72].

---

[71] Vgl. Tgb. II. S. 285 u. a. „Der Professor ist eigentlich die größtmögliche Dummheit und Verkehrtheit, er ist nämlich der eingebildete menschliche Versuch, in der Reflexion ausschöpfen zu wollen, was über die Reflexion hinausliegt". Über seine „Erben" aber sagt Kierkegaard ebda. S. 293 ff., daß der Dozent der Professor, „die Gestalt, die mir so ungeheuer zuwider ist", ihn beerben würden. Dieses Beerben vergleicht er drastisch mit einem Bandwurm von 100 Ellen. Aber die Ausbeute des „Professors" gelingt nur in einer Hinsicht, „nur in einem Sinn", „denn in einem andern nehme ich es mit mir", vermerkt Kierkegaard. Vgl. ebda. S. 157. (Der Professor als Analogie zu Donquichote). S. 270 ff. u. a.a.O.

[72] Diese Bemerkungen sind grundsätzlich gemeint: „daß da zuweilen ein einzelner unwahrer Artikel in einem Blatt stehe — ach, welche Kleinigkeit, nein, die ganze wesentliche Form dieser Mitteilung ist ein Falsum". Tgb. I. S. 331 ff. „Gott hat eigentlich gemeint, daß der Mensch mit seinem Nachbar reden sollte, und höchstens mit mehreren Nachbarn. Größer ist der Mensch nicht. In jeder Generation leben nur einige wenige, die so begabt und gereift sind, daß es sich hören läßt, wenn sie ein so unge-

Mit didaktischen Problemen, die einen Pascal durchaus interessierten, hat er sich ausdrücklich nie befaßt[73].

Wie man dem Menschen Wissen lehrt und zuführt, das war ihm völlig gleichgültig. So hat er in seinem Vorlesungsplan die didaktischen Probleme alle unter der Mitteilung des Wissens zusammengefaßt. Wir wollen hier kurz das Didaktische charakterisieren, um so einen wichtigen Komplex der modernen Erziehungswissenschaft aus unserer Betrachtung auszuscheiden.

Die Didaktik (als Unterrichtslehre) stellt eine Sammlung von Doktrinen, Techniken und Methodenlehren dar, die von den verschiedensten Gesichtspunkten aus erprobt und aufgestellt sein können. Dieses Wissen um Techniken, Regeln und Schulorganisation ist in der modernen erziehungswissenschaftlichen Literatur so umfangreich geworden, daß inzwischen eine allgemeine Minderbewertung der didaktischen Methodenforderungen eingetreten ist. Unter dieser Unzahl von Vorschlägen, Versuchen und „Erfahrungen" gibt es auch mehrere, die „indirekt" zu Werke gehen. Schon Johann Bernhard Basedow hatte die sokratische Methode, in völliger Verkennung ihres wesentlichen Anliegens, zum Paten seiner „Fragemethode" ernannt, die durch zielstrebiges Fragen den Zögling die zu gewinnenden Begriffe und Erkenntnisse abzulocken suchte. Was von Basedow im besonderen gilt, kann man allgemein von den Aufklärungspädagogen sagen: „Trotzdem ihre metaphysischen Konsequenzen gewiß nicht zur platonischen Klassik drängen, halten sie sich vielfach für Sokratiker, weil sie gern ironisieren und maieutisch zum Lehrziel treiben[74]. Kierkegaard würde die Modifizierungen der Mitteilung — um anderes handelt es sich nicht —, die wir in der reichhaltigen erziehungswissenschaftlichen Literatur der Gegenwart finden, immer als direkt bezeichnen, sofern es um Wissensmitteilung (im weitesten Sinne) geht, denn in der Konsequenz handelt es sich dann immer um einen „Gegenstand", der, wenn auch auf noch so vielen Umwegen, von außen kommend in den Menschen hineingetragen werden muß. Ob also die Wege auch verschlungen und unsichtbar gemacht sein mögen oder gar vom „Können" her das Ziel angestrebt wird — z. B. im Arbeits-, Sach- und Fertigkeitsun-

---

heures Mitteilungsmittel gebrauchen wie die Presse ist. Aber daß bald jeder, und im besonderen alle Stümper ein solches Mitteilungsmittel gebrauchen: welche Unproportioniertheit". Tgb. I. S. 332. Vgl. ebda. S. 325, wo er der Presse das Motto gibt: „hier werden Menschen demoralisiert in der kürzestmöglichen Zeit nach dem größtmöglichen Maßstab zu den billigsten Preisen". — Zum Gesamtzusammenhang: ein Hinweis auf Kleist's „Lehrbuch der französischen Journalistik". —

73 Vgl. oben S. 100.

74 S. Behn, Geschichte der Pädagogik, Paderborn 1928, S. 269 ff.

terricht — man darf sich da nicht täuschen lassen; mit der indirekten Methode Kierkegaards hat das alles nichts zu tun. Auch wo der Schüler prinzipiell auf sich gestellt wird und der Lehrer nur noch in der Rolle des Maneger, Teascher, Dirigent — Dalton — Winetka — Jena-Plan, Projektmethode usw. — auftritt[75] oder sogar — im Sinne Hans Vaihingers — prinzipiell Fiktionen vorgegeben werden, es muß doch einmal der direkte Durchstoß zur Wissensmitteilung erfolgen. Kierkegaard hat also mit Unterrichtslehren, Didaktik und allem, was damit zusammenhängt, nichts zu tun, weil Mitteilung von Wissen prinzipiell und in sich betrachtet, den Menschen entscheidend nicht erreicht. Wissen erzieht nicht unbedingt, ja das höchste Maß an Wissen garantiert keine Bildung. Es interessiert darum Kierkegaard allein die Frage, wie die Mitteilung verläuft, die der Menschwerdung des Menschen dient, wie man dem Menschen zur personalen Sozietät seines Selbst verhilft. Die Antwort sucht er nicht in den Bereichen, die heute der Erziehungswissenschaft als Hilfswissenschaften dienen (wie z. B. Psychologie, Soziologie, Charakterologie usw.). Seine Antwort ist theologisch und metaphysisch bestimmt. Nur und nur so versteht man seine grundlegende These richtig: Die Mitteilung muß indirekt sein.

Mit den Grundbegriffen der modernen Erziehungswissenschaft wird man darum seine erzieherische Einstellung garnicht näher bestimmen können. Was man z. B. heute unter „funktionaler und intentionaler Erziehung"[76] begrifflich zu fassen und zu unterscheiden strebt, geht immer an dem vorüber, was Kierkegaard seinem tiefsten Anliegen nach unter indirekter Mitteilung versteht. Man kann diese nicht funktional nennen, weil sie in einem Maße überlegt, überwacht und geleitet sein will, wie bei keiner zweiten (intentionalen) Erziehungsanstrengung. Andererseits ähnelt sie der funktionalen Erziehung am meisten, weil sie in ihrer subjektiven Ausrichtung (subjektiv immer auf das gemeinte Subjekt hin) oft genug sich jeder Intention auf ein bestimmtes Ziel zu begeben scheint und gleichsam funktionell sich den jeweiligen Bedingtheiten der Tageswirklichkeit anschließt.

Auf der Suche nach einem Prädikat, das den Charakter unserer Pädagogik schon deutlicher bestimmt, müssen wir sagen: sie ist personal. Darum haben jene Klassifizierungen der Erziehungswissenschaft für uns wenig Bedeutung, die den Prozeß der Erziehung in Fremderziehung und Selbsterziehung scheiden. Wir haben es zwar mit beiden Formen zu tun, aber doch so, daß die Scheidung fällt und kein wesentlicher Unterschied mehr besteht, weil immer nur ein Selbst

[75] Eine genaue Darstellung bringt Friedr. Schneider in „Pädagogik und Individualität" 1930. S. 143 ff.

[76] Vgl. Friedr. Schneider, ebda. S. 8 ff.

pädagogische Chancen hat. Ob es dabei nun das eigene Selbst ist oder das eines anderen, interessiert wenig, denn wirkliches erzieherisches Tun vermag nur das Selbst, das in der personalen Sozietät steht oder durch einen freien Akt in sie hineingenommen wurde. So gesehen gibt es nur „Selbsterziehung". Darum ist der höchste erzieherische Akt Liebe, in der Eigen-Ich und Fremdes-Ich eins werden, vollendet durch die Liebe Gottes zum Menschen, wodurch Erziehung absolut wirksam ist als Erlösung des Menschen. Von daher ist es auch unmöglich, vom Lehrer-Schüler, Erzieher-Zögling, Meister-Lehrling zu sprechen. Im Verhältnis von Mensch zu Mensch qua Mensch ist jeder Mensch beides, sodaß auch diese Gliederung wegfällt. „Absolut" gesehen gilt vom Menschen, daß alle in gleicher Weise wesentlich Schüler, Zöglinge, Lehrlinge sind, des einen und einzigen Lehrers, Erziehers und Meisters, Gottes, Christi. Darin aber liegt die Bestimmung für alles zwischenmenschliche Bemühn, das wir Erziehung nannten, die entscheidende Bestimmung, die wir nun endlich mit Nachdruck einführen können: All unser (menschliches) Bemühn, das dem Menschen auf dem Wege zur personalen Sozietät dient, ist dialektisch.

Wenn wir von „Dialektischer Pädagogik" sprechen, so verstehen wir unter Dialektik stets die „qualitative Dialektik", d. h. jene menschliche Veranstaltung, die den Lebensvollzug der Menschennatur als Sozietät personal „bestimmt"[77]. Die Dialektik der Mitteilung hat auf diese innermenschliche Dialektik des Selbst acht und ist selbst eine Veranstaltung des Menschen als personale Sozietät. Sie ist also die qualitative Dialektik („Erzieher") der qualitativen Dialektik („Zögling"). In dieser „Dialektik der Dialektik" bezieht der „Erzieher" den „Schüler" als Person (in seiner eigenständigen freien Selbstheit) in sein eigenes innerpersonales Leben ein, doch so, daß er zugleich aufhorcht, was der andere ihm verpflichtend zu sagen hat; denn er weiß um die wesentliche Gleichheit der Menschen[78]. So ist hier alles Dialektische eine Form des Zueinanders von Menschen (das Zwischenmenschliche), deren Rechtheit von der Qualität des Ineinanders von Mensch zu Mensch (das Innermenschliche) von Ich und Du im Beziehungsweben der menschlichen Sozietät abhängt, d. h.: 1. eine „Intersubjektbeziehung" von Menschen. 2. eine „Intrasub-

[77] Vgl. Kap. I. S. 38 ff.

[78] Vgl. Adolf Sannwald: „Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie" München 1931. S. 244 ff. „Das letztere (Die Dialektik der Mitteilung) ist ziemlich komplizierter, und zwar liegt die Kompliziertheit sowohl auf der Seite des Du, mit dem das Gespräch zu führen ist, als auch auf der Seite dessen, von dem das Gespräch seinen Ausgang nimmt und auf ein bestimmtes Ziel hingeführt wird. Der bifrontische Charakter des Ich sowohl als des Du verursacht notwendig den selbst wieder „dialektischen" Charakter dieser Dialogik". S. 245/46).

jektbeziehung der individuellen menschlichen Sozietät des Erziehers oder des Zöglings. Diese Doppelbewegung einer intra-subjektiven Intersubjektbeziehung — „Subjekt" als personale Sozietät verstanden! – ist das Wesen der Dialektik der Mitteilung. Damit aber will gesagt werden: Die Dialektik der Mitteilung ist keine Methode, die sich lernen läßt, „wie die Geschichte der Staaten", sie kann nicht als ein Wissen direkt mitgeteilt werden, sie verlangt ein Können und vermag deshalb selber nur und nur indirekt mitgeteilt zu werden, wie sie selber nur indirekt mitzuteilen vermag. Sie ist selber eine ethische, ja ethisch-religiöse Veranstaltung, d. h. sie verlangt „Existenz". Sie ist nicht zu verwechseln mit einem „dialektischen Verfahren", dessen sich auch die Spekulation bedienen könnte, die „objektiv und abstrakt gegen die Bestimmung des existierenden Subjekts gleichgültig ist und höchstens mit der „reinen" Menschheit zu tun hat; während die Existenzmitteilung etwas anderes unter dem unum versteht, wenn es heißt unum noris omnes, etwas anderes unter dem „dich selbst" versteht, wenn es heißt „erkenne dich selbst", nämlich einen wirklichen Menschen (et virkeligt Menneske), und dadurch andeutet, daß sie sich nicht mit anekdotenhaften Differenzen zwischen Hinz und Kunz beschäftigt"[79]. Der „wirkliche Mensch" aber ist für Kierkegaard immer der in ethisch-religiöser Existenz stehende.

Seiner „Existenzdialektik" liegt also die personale Sozietät als das jeden Menschen seiner Natur nach mitgegebene Sein zugrunde. Ihr Ziel ist, diesem Sein zur Existenz zu verhelfen, d. h. das ganze Leben als Verwirklichung dieses Seins im Hier und Jetzt zu begreifen und zu vollziehen. Verständnis des Selbst und Verwirklichung des Seins stehen in lebendiger Wechselwirkung, sind letztlich ein und dasselbe (vgl. Kap. I: „Selbst" ist „Sein im Vollzug" S. 6), sodaß sich der Art des Selbst-Verständnisses entsprechend jeweils die Existenzweise bestimmen läßt. Auf dem Wege zur rectitudo gibt es darum manches Stadium („Stadien auf dem Lebenswege"), das der Mensch überwinden muß. Mit dieser Überwindung hat sich Kierkegaard viel befaßt. Er hat so gesehen eher eine „Existenzen-Dialektik" geschrieben, als eine „Existenz-Dialektik", wie er sich auch selber vorwiegend ausdrückt, denn er will ja kein dialektisches System liefern; er ist „Dialektiker in Richtung auf das Existenzielle" (Dialektiker i Retning af det Existentielle)[80]. Das „Existenzielle" bezeichnet aber das jeweils schon verwirklichte „Stück" der Existenz. Eine kurze Betrachtung verschiedener Existenzstadien wird uns somit das Verständnis der eigentlichen und von Kierkegaard geforderten Existenz weiter aufschließen.

[79] Jena VII. S. 252, S.V. VII. S. 562.
[80] Jen. VII. S. 47. S.V. VII. S. 339.

Die präziseste und deutlichste Zusammenfassung bietet hierüber Joh. Climacus im letzten Teil der Nachschrift. Wir werden die dort schon ausdrücklich als „Schema“[81] bezeichnete Übersicht noch weiter zu vereinfachen streben und tabularisch darstellen. Es werden hier vier Existenzweisen unterschieden, wobei aber die beiden letzten, (manchmal sogar die drei letzten) von Kierkegaard gewöhnlich in enger Beziehung zueinander gesehen werden. Hier unterscheidet er das Ästhetische, das Ethische, das Religiöse A und das Religiöse B[82].

In der ästhetischen Existenz ist das Selbst des Menschen noch nicht einmal als tiefere personelle Sozietät verwirklicht. Die Dialektik (als umfassende personale Relation) liegt ganz außerhalb des Selbst. Der Mensch verhält sich nicht in Seinsrechtheit zu sich selbst. Seine Entscheidungen fallen nicht vor seinem forum internum, weil die Beziehungen zu einem Außen—Ich stärker sind als zum Selbst. Darum erfährt sich der Mensch nicht in sich selbst als Widerspruch, dieser wird vielmehr außerhalb gefunden. Auf dieser Ebene gibt es eine Lehrer-Schüler-Relation, doch so, daß die Bedeutung, wer Lehrer und wer Schüler ist, wechselt, weil kein Absolutes Verhältnis gegeben ist. Denn die Beziehungspunkte im Außen-Ich sind relativ und flüchtig.

In der ethischen Existenz hat der Mensch ein starkes Gefühl für eine personelle Sozietät. Er sucht daher in höchster Angestrengtheit sich als dieses Selbst zu behaupten, gerät dabei dauernd mit sich selbst in Widerspruch, weil das personelle Selbst grundlos ist und nirgends einen Halt bietet. Der Mensch setzt hier Entscheidungen in eigener Mächtigkeit, die jedoch jederzeit Ohnmacht werden kann. So ist diese Existenz im Grunde noch undialektisch, weil die Relation immer nur im Entscheiden in der Wirklichkeitssituation eine Ausrichtung erfährt. Hier gibt es daher auch keinen Lehrer, weil der Mensch Antwort nur von sich selbst erheischt.

Verwandt mit der ethischen Existenz ist das Religiöse A. Doch hat hier das Selbst in sich selbst den transzendenten Faktor erfahren, ohne ihn jedoch bestimmter zu erkennen. Die Dialektik richtet sich gegen das personelle Selbst, ohne es aufheben zu können, denn nichts Reales kann an seine Stelle treten. Das sokratische Wissen des Nichtwissens ist in seiner Bedeutung für das Sein des Selbst so zu verstehen, wie überhaupt Sokrates von Kierkegaard für diese Existenz als prototypisch bezeichnet wird. Der Widerspruch zum Transzendenten wird hier nachdrücklichst verspürt, aber die Vernichtung des personellen Selbst bleibt ein Leiden ohne Ende, weil die Sozietät nicht „durchsichtig“ sich in Gott zu gründen vermag.

---

81 Jen. VII. S. 252. S.V. VII. S. 563 Anm.
82 Vgl. hier Jen. VII. S. 252 bis 254 ff. S.V. VII. S. 562 bis 564 ff.

Die Dialektik der Existenzen und ihre Mitteilung

(Tafel 2).

Ästhetische Existenz	Ethische Existenz
Ich zu Außer-Ich	Ich zu Selbst
Undialektisch in sich. Dialektik außerhalb seines Selbst.	Dialektische Selbstbehauptung. Letzter Grund doch undialektisch.
Existenz ohne Widerspruch. (Widerspruch nach Außen)	Existenz mit dem Widerspruch innerhalb der Selbstbehauptung.
Lehrer und Schüler	Kein Lehrer
Im Verhältnis der Relativität, sich in ihrer Bedeutung abwechselnd.	Das Selbst steht in Eigenverantwortung der Situation: Entscheidung.

Religiöse Existenz A	Religiöse Existenz B
Ich zu Ich-Transzendenz	Ich zu Gott (in der Zeit)
Dialektik nach innen: Selbstvernichtung innerhalb der Immanenz.	Paradox-dialektisch: Vernichtung aller Immanenz.
Existenz mit dem Widerspruch als Leiden in der Selbstvernichtung innerhalb der Immanenz.	Existenz als absoluter Widerspruch mit der Immanenz.
Weder Schüler noch Lehrer. Vgl. Sokrates	Der Lehrer ist Gott in der Zeit. Christus
Der menschliche Lehrer als verschwindender Durchgang, als Anlaß.	Der Schüler eine neue Kreatur. Zwischen Mensch und Mensch wesentliche Gleichheit.

Erst die religiöse Existenz B, die christliche Existenz, führt zur wahren Existenz. Sie stellt die volle Rectitudo des Menschen her. Gott ist eindeutig als Wirklichkeit und Grund des Selbst erkannt, das sich als Geschöpf, als gefallenes und erlöstes Sein versteht. Die Dialektik wird paradox. Alle Immanenz ist zerstört und der Mensch lebt doch, weil der absolute Widerspruch mit der Immanenz die Bedingung zu einer nova creatura geliefert hat, die im Glauben vom alleinigen Lehrer und Meister Christus, geschenkt wird.

Dialektik ist für Kierkegaard Dialektik d e r Existenz und darum nur an der Existenz aufzuzeigen, die „existenzhaft sich vollziehende Bewegung der Verinnerlichung"[83]. Sie ist das „Z w i s c h e n" („intra" und „inter") des Selbst und des Ich — Du und nur in der „Momentspitze" greifbar, wo „Existenz" sichtbar wird. Der Versuch ihr nur denkend (mit abstrakten Begriffen) beizukommen, muß darum prinzipiell fehlschlagen.

— — —

Die „Wirklichkeit ist ein inter-esse zwischen der hypothetischen Abstraktionseinheit von Denken und Sein"[84]. „Die Wirklichkeit, die Existenz ist das dialektische Moment in einer Trilogie, deren Anfang und deren Schluß für einen Existierenden nicht da ist, der sich qua Existierender in dem dialektischen Moment befindet"[85]. So gibt es bei Kierkegaard f ü r d e n e n d l i c h e n G e i s t keine Möglichkeit, Sein und Denken in v o l l e Harmonie miteinander zu bringen.

„Nur für ein absolutes Dasein gibt es ein absolutes systemhaftes Denken des Daseins, eine relative und widerspruchsvolle Existenz gelangt nicht zum Systemdenken. Sie kann auch denkend nicht den ihr anhaftenden Widerspruch überwinden. Es gibt für sie keine Ausflucht von der Existenz zum Denken. Als solche Ausflucht wird der transzendentale Idealismus vom Kierkegaardschen Realismus bekämpft. Das menschliche Denken soll das Schicksal des unaufhebbaren Widerspruchs auf sich nehmen: so erhebt sich das Postulat des e x i s t e n z i e l l e n D e n k e n s mit aller Schärfe gegen das Denken eines Ich überhaupt eines „Ich-Ich". Die „Wunde der Negativität" im beschränkten endlichen Dasein soll offengehalten werden. Sie kann und soll sich nicht durch den Versuch der Widerspruchsaufhebung schließen . . . An die Stelle der Hegelschen Negation der Negation, des U m s c h l a g e n s der Verneinung in die Bejahung tritt bei Kierkegaard der S p r u n g von der Nega-

---

[83] Sannwald a.a.O. S. 245.
[84] Jen. VII. S. 13.
[85] Ebda. S. 14.
[86] Siegfr. Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Tübingen 1929. S. 92 ff.

tion zur Position. Dieser Sprung hebt das Paradox für das Denken nicht auf. Er verschärft es vielmehr, so daß es im Denken das letzte Wort behält. Seine Aufhebung geschieht in der prinzipiell anderen Sphäre des Glaubens, zu ihr gelangt man nur durch Heraustreten aus der Denkkontinuität. Im Anfange wie am Ende des Weges soll die Reflexion „gehemmt" werden, vom Unableitbaren geht das Denken aus, im Unlösbaren endet es"[86].

So ist bei Kierkegaard Dialektik zum Daseinskampf geworden, der den vollen Einsatz des Lebens unter den Gegensätzen und unlösbaren Widersprüchen von Zeit und Ewigkeit, von Nichtsein und Sein fordert, ein Kampf, der in einer endgültigen Aus-ein-ander-setzung enden muß.

„Die Gegensätze in der quantitativen Dialektik sind quantitative Unterschiede im Sein, und das verbindende Dritte ist der logische Schluß. Die Gegensätze in der qualitativen Dialektik sind dagegen immer Sein und Nichtsein, und das verbindende Dritte ist der Sprung im Werden der Existenz. In Kierkegaards Existenzdialektik sind beide Arten der Dialektik miteinander da. Soweit sie Selbstreflexion ist, bewegt sie sich innerhalb des möglichen Seins und ist deshalb nur quantitative Dialektik. Zur qualitativen Dialektik wird sie, indem die Existenz das mögliche Ich in das wirkliche Ich übersetzt"[87].

Dieses aber geschieht nur im Sprung, d.h. die Dialektik vermittelt nicht die Wirklichkeit, dann könnte ja eine dialektische Methode der Mitteilung gefunden werden, die mit Sicherheit die Wirklichkeit erreicht. „Ein Dialektiker, der vermittelt, ist ein verunglücktes Genie". (En Dialektik der medierer, er et forulykket Genie)[88]. (Vgl. hier Tafel 3 S. 161).

Zur Tafel selbst muß gesagt werden:

Was an sich schon von der Fragwürdigkeit einer Tabulierung gilt, hat hier, wo es sich um den Fluß der Dialektik handelt, in besonderem Maße Geltung. Die Tafel weist nomina auf, die einen Vorgang meinen, den sie aber nicht zu fassen vermögen. Es soll hier nur das Äußerste an Deutlichkeit versucht werden. Wir verweisen auf unsere Darlegung über die Dialektik im Cap. I, S. 27 ff. und in diesem Kapitel S. 156. Weitere Erklärungen erübrigen sich. Es ist lediglich anzumerken, daß wir den Ausdruck „Dialogik" in I.B. von Sannwald (a.a.O. S. 245) übernommen haben. Zum III. Abschnitt (Dialog) müssen wir die früher gemachten Ausführungen ergänzen. Hier erweist sich die Aufspaltung schwerlich als tragbar, denn jedes Gebet verlangt Liebe und echte Liebe mündet im Gebet, beides aber ist ohne Gnade nicht denkbar. Während zu A. und B. (Liebe, Gebet) inhaltlich noch gerade

---

[87] Hermann Diem, Philosophie u. Christentum b. S. Kierkegaard, München 1929. S. 107 ff.

[88] Jen. VII. S. 177. S.V. VII. S. 481.

Der Bereich der Kierkegaard'schen Dialektik (Tafel 3).

I. Quantitative Dialektik

A. Philosophische Dialektik	Phantasie-Medium
(Thesis-Antithesis-Synthesis)	(„Objektiver Geist")
B. Dialogik (i. S. von „Unterredung")	Mitteilung von „Wissen"
(Ich→Gegenstand←Nicht-Ich)	(Im Phantasie-Medium)

II. Qualitative Dialektik

A. Existenz-Dialektik	Wirklichkeitsmedium
(Sein-Nichtsein-Sprung)	(Geist = Selbst = Personale (suprapersonale) Sozietät)
Ich: Selbst: Ich-Transzendenz	
B. Dialektik der Dialektik	Mitteilung von „Können"
Ich: Selbst Du: Selbst	(In der Wirklichkeits-Situation)
Intrasubjektiv Intrasubjektiv	
Intersubjektiv	

III. Dialog

A. Immanenter Dialog	— — — — — Liebe
(Ich: Du)	
B. Transzendenter Dialog	— — — — — Gebet
(Ich: Ich-Transzendenz)	
C. Supranaturaler Dialog	— — — — — Gnade
(— — — : — — —)	

eine Aussage möglich war, würde schon der Versuch über C (Gnade) inhaltlich etwas zu sagen, peinlich wirken. Hier liegt ja alles im Mysterium. Wie die dialektische Pädagogik vom III. Prinzip, dem der personalen Begnadung entscheidend bestimmt wird, so mündet die Dialektik Kierkegaards aus im Mysterium des absoluten „Wortes", des Logos und in sein Wirken, auf das der Mensch, wenn man das Bild des Dialogs hier noch anwenden darf, nur im „H ö r e n" antworten kann.

— — —

Die „dialektische Pädagogik" hat darum zur Aufgabe: „Existenzen" zu überwinden, um zu d e r Existenz zu verhelfen, was nur im echten dialektischen Verfahren möglich ist. Erst hier werden die Fundamente und Konkretionen des erzieherischen Ansatzes Kierkegaards in ihrer ganzen inneren Tragweite deutlich. „Der Dialektiker in Richtung auf Existenz" ist als dieser zugleich dialektischer Pädagoge, Erzieher. Wir erinnern: 1. An das Prinzip der situativ bedingten personellen Annäherung (Vgl. Cap. II, 2). Nicht in einem Phantasie-Medium hebt also die Mitteilung an, sondern in der Wirklichkeitssituation des Menschen, dem die Mitteilung zukommen soll. Man geht nicht „objektiv" vor, d. h. von dem aus, was man selber für unbedingt richtig hält, sondern subjektiv — rein personell — gibt man dem anderen Menschen vor, wenigstens der Möglichkeit nach in der Wahrheit zu stehen. Die entscheidende Vorbedingung dafür ist, auf Seiten des Mitteilenden, ein hervorragendes und von aller Ichhaftigkeit freies H i n h ö r e n - k ö n n e n, daran man zuerst den Dialektiker erkennen kann. 2. An das Prinzip des personalen Distanz-Verhaltens (Vgl. Cap. II, 2): Wenn man den anderen in seiner Situation aufgefunden hat, ihm existenziell begegnet ist, dann gilt es, an Ort und Stelle, seine ganze, personale Kraft zu entfalten, nicht um ihn zu überreden, das wäre Mitteilung von Wissen, Vermittlung, sondern um ihn zur Existenznachfolge zu bewegen, was nur in Freiheit geschehen kann. Gelingt das nicht, so muß man sehen, ihn bis vor die Entscheidung zu führen, ihn auf das Absolute aufmerksam zu machen.

„Das Geheimnis der Mitteilung" besteht darin „den anderen frei zu machen"[89], damit er die richtige Existenz wählt. Aber dieses Wählen ist weder ein Werk des „Erziehers" noch des „Zöglings" und doch wieder nicht ohne den Menschen möglich: „Ich setze das Absolute, das mich setzt. Ich wähle das Absolute, das mich wählt"[90]. Darum gehört das 3. Prin-

[89] Jen. VI. S. 156.
[90] Jen. II. S. 181.

zip notwendig zu den beiden ersten: Das Prinzip personaler Begnadung. (Vgl. Cap. II, 2). Gott muß den Menschen zwar gesetzt haben, ehe der Mensch sich selbst als dieser Mensch setzen kann, Gott muß ihn gewählt haben, ehe er sich selbst wählen kann. Erziehung ist Erlösungswirken Gottes und Erlösungserfahren von Gott her. Die Menschen können nur in dieser Bedingung erziehen und erzogen werden. So ist dialektische Pädagogik nur ein Bemühen in menschlicher Unzulänglichkeit zwar, aber ihre Qualität liegt gerade darin, daß sie Gott nicht vorgreifen will, bereit jederzeit im unauflöslichen Widerspruch zu enden.

Obwohl so „in letzter Instanz" alles Erziehen bei Gott, Christus, liegt, bleibt das menschliche Tun eine verantwortungsvolle Aufgabe. Niemand, der nur fromm und gläubig oder philosophisch und psychologisch gebildet ist, kann — wie Erich Weniger sagt[91] — damit schon den Anforderungen des echten pädagogischen Verhaltens gerecht werden. „Der Pädagoge" behält in seiner Behauptung recht, daß es sich in der Pädagogik um „ein Realverhältnis" handele, „in das man eintritt, das sich im Vollzug erst erschließt und seine spezifische Gesetzlichkeit zeigt, obwohl vielleicht material alles von anderen Instanzen her bestimmt und entschieden wird. Es kommt darauf an, daß man wirklich in dieses erzieherische Verhältnis eintritt"[92].

Kierkegaard hat dieses wahrlich nicht übersehen, aber alle seine Formen pädagogischen Realvollzugs müssen in der umfassenden Bestimmung des Prinzips der personalen Begnadung verstanden werden. Dann aber sind Mäeutik, Doppelreflexion, Verdopplung, Pseudonymität, methodischer Betrug usw. Versuche einer Anpassung an die Situation seiner Zeit, pädagogisches Verhalten in einem „Realverhältnis". Sie sind auf die Situation besonders zugespitzte und wohlgeplante Angriffe. Was allein über aller Situation stehen bleibt, ist das eine Wort indirekt. Die Indirektheit als pädagogisches Grundverhalten bedient sich den Situationen entsprechend verschiedener Wege. Als „indirekte Methoden" bleiben sie den „Methoden" Kierkegaards irgendwie gewiß verwandt, zumal dessen Handeln unmittelbar aus einem Wesensverständnis der menschlichen Natur sich herleitete und von dorther weitgehende Gültigkeit gewann.

Wer aber diese Wege Kierkegaards als Handgriffe, als methodische Winke, pädagogische Räte glaubt weiterreichen zu können, begeht einen schweren Irrtum. Als „Handrei-

---

91 Erich Weniger: Der Pädagogische Streit und die Wirklichkeit der Erziehung. In „Christliche Verwirklichung"; Romano Guardini zum 50. Geburtstag, dargebracht. Rothenfels a. M. 1935. S. 167—177.

92 Ebda. S. 174.

chungen", liegt in ihnen sogar ein hohes Maß von Gefährlichkeit, von Charakterlosigkeit und wirklichem — statt methodischem — Betrug. Denn, wie Weniger sagt, es gehört das Realverhältnis zum pädagogischen Tun. Wer aber könnte mit der umfangreichsten Kasuistik, die ja wieder in der Abstraktion läge, die Wirklichkeit bestimmen?! So gehört in jede Aussage über die konkrete Erziehung die Existenz mit hinein. Wer also nicht mit jenen Wegen Kierkegaards die zugehörige Existenz verbindet, ist ein „Flaneur", wie Kierkegaard sagt, alles andere also, nur nicht Erzieher.

Eine dialektische Pädagogik als System unter Systemen läßt sich nach Kierkegaard unmöglich aufbauen. Diese Pädagogik ist qua Pädagogik niemals ein „Wissen", sondern stets und zuerst ein „Können". Sie läßt sich nicht dozieren und erlernen, sie ist eine Frage der Existenz.

Dialektische Erziehung verlangt den Einsatz eines Menschen, der als personale Sozietät existiert und die Dialektik der Dialektik existentiell beherrscht. Ohne den bestimmten einzelnen dialektischen Pädagogen gibt es keine dialektische Pädagogik. Durch die Existenz des dialektischen Pädagogen geschieht allein dialektische Erziehung.

V. Grenze als Aufgabe.

Von der Warte Kierkegaards aus gesehen leidet die moderne Erziehungswissenschaft an ihrer Grenzenlosigkeit oder auch an einer falschen Grenzsetzung. Sie ist zu einer „Enzyklo-Pädie" geworden, weil sie den Menschen im ganzen Umkreis seines Daseins, seiner Wirksamkeit und seines Gewirktseins zu begreifen sucht. So spricht schon M. Ettlinger von einem „Pan-pädagogismus"[1], andere Pädagogen sprechen von einer „allgemeinen Erziehungssucht"[2]. Trotz dieser Einsichten ist bis in die Gegenwart hinein eine Neuorientierung prinzipieller Art nicht zu verzeichnen[3]. Der Mangel der Erziehungswissenschaft liegt ganz allgemein in der zeitlich bedingten Überschätzung der Erziehungsmöglichkeit des Menschen, die ihren Grund in einem falschen Menschenbild hat, und liegt weiterhin in der Abhängigkeit der pädagogischen Konkretion von der Tageswirklichkeit und deren Forderungen. Die Grenzsetzung erfolgt gleichsam von außen, von Wirklichkeits b e s t i m m u n g e n her, die situativ bedingt sind. Die dialektische Pädagogik muß darum eine Grenze suchen, die über bedingte Situation in Raum und Zeit hinaus Gültigkeit behält. In solcher Grenze aber vermag sie weniger eine Art Begrenzung oder Einschränkung zu sehen als vielmehr eine i n t e g r i e r e n d e A u f g a b e, Aufgabe in dem doppelten Sinne von Ziel (die Aufgabe ist gestellt) und E n d e (die A u f gabe erfolgt).

Unter den Pädagogen der Neuzeit hat vor allem Eberhard G r i e s e b a c h über die historisch bedingten Grenzen hinaus „die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung" zu bestimmen gesucht. Seine Bemühungen kann man wohl dahin deuten, daß er die historische Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Tages, zwar als grundlegend und verpflichtend herausstellt, jedoch aus einer absolut „k r i t i s c h e n" Einstellung heraus sich nicht dazu versteht, sie festzulegen und zu bestimmen. „D i e Z u s t ä n d i g k e i t d e r E r k e n n t n i s f ü r

---

1 Vgl. M. Ettlinger, Die philos. Zusammenh. usw. a.a.O. S. 20 ff.

2 Z. B. E. Griesebach, in „Die Grenzen d. Erziehers und seine Verantwortung" Halle 1924. S. 7 ff.

3 Wir verkennen damit nicht die großen Leistungen einzelner Pädagogen, sondern meinen die Gesamtsituation d. Erziehungswissenschaft.

die ethische Wirklichkeit wird in Zweifel gezogen, weil eine Identifizierung von Wahrheit und Wirklichkeit nur eine formale Überbewertung der Innerlichkeit bedeutet, die gar keine Realgründe zum Beweis ihrer Wahrheit beibringen kann"[4]. Die „destruktive Aufgabe einer kritischen Ethik", die er ausdrücklich eine „wissenschaftliche, theoretisch-kritische Aufgabe" nennt, ist die „die Verlegenheit des Menschen in einer zwiespältigen Welt überhaupt klarzustellen"[5]. Nach Griesebach wäre es „Grenzüberschreitung"[6], da eine „neue Identität" gewinnen zu wollen „als tragfähige Grundlage einer konkreten Ethik"[7], wo der „unlösbare Widerspruch" (als einzige Wirklichkeitsbestimmung!) entdeckt wird.

„Die Wirklichkeit der Geschichte, die menschliche Wirklichkeit ist eine Wechselbeziehung, die ihre Realität nur durch die Anerkennung des Widerspruchs als letzter Gesetzlichkeit bewahrt"[8].

Positiv gewandt: Die Wirklichkeit „liegt in einer Sphäre, in der die Unbedingtheit eines Prinzips aufgegeben ist, in der alle Prinzipien, Geist und Natur, relativ beteiligt sind, in der Sphäre bedingter Bezogenheit"[9]. Sie beginnt dort, „wo eine unzerstörbare Bindung in der ewigen Andersheit und Fremdheit anerkannt ist, wo eine Wechselwirkung einsetzt von Mensch zu Mensch, die nicht mehr zur Zerstörung des Einen oder Andern führt"[10].

Von hierher können wir bereits die entscheidenden Thesen seiner „kritischen Pädagogik" ableiten. Er lehnt jedes Erziehen im Sinne des Führens und Lehrens ab. Erziehung faßt er „ganz allgemein als die problematische Wechselwirkung von Ich und Du, die zwischen allen Menschen bestehen kann"[11]. „Die Erziehung ist keine Führung durch den einzelnen Menschen, durch Wissenschaft oder Technik, sie ist auch keine vernünftige Erleuchtung und keine dunkle Anleitung durch den Weltwillen, die sich befördern ließe. Sie ist keine Vorbereitung der Massen zur Führung durch humane Geisteshelden oder durch fanatische Empörer. Erziehung ist ein komplizierter, plastischer Prozeß eines gesellschaftlichen, mehrdimensionalen Willens, der mit dem historischen Geschehen überhaupt zusammenfällt, das nicht bloß verstanden, sondern tatsächlich gelebt und geteilt werden muß. Es gibt eine Erziehung, an die wir glauben müssen, weil sie als Vorgang niemals in eine Wissenschaft eingeht"[12]. Das Wesensgesetz dieser Er-

---

4 E. Griesebach „Gegenwart" Halle 1928. S. 13, Sperr. v. Verf.
5 Vgl. ebenda S. 199.
6 Vgl. S. 201.
7 Vgl. S. 199.
8 Eberh. Griesebach „Grenzen des Erziehers usw." S. 61.
9 Ebda. S. 51, Sperr. v. Verf.
10 Ebda. S. 61.
11 Grenzen des Erz. a.a.O. S. 11.
12 Ebda. S. 59.

ziehung aber nennt Griesebach „Dialektik“[13]. Diese Dialektik ist, wie wir sahen, zugleich die widerspruchsvolle Gesetzlichkeit der Geschichte. Pädagogisch ergibt sich somit für ihn die „Unmöglichkeit, jeden Gegensatz, den Widerspruch, die Fremdheit der Menschen untereinander zu überwinden, d.h. den Anderen zu erziehen“[14]. Die Grenze seiner Pädagogik liegt im Nächsten! „Wir müssen der ewigen Vernichtung Rechnung tragen, den Widerspruch aushalten, in der Schwebe bleiben, nie Einstimmigkeit und Harmonie erträumen, Haß, Neid und Kampf ertragen und nüchtern auf unsere Grenze im Nächsten achten“[15]. „Pädagogik kann nur bedeuten: Hinweis auf das gegensätzlich gebundene Leben durch Aufnahme eines Anspruches. Dieses schweigsam verborgene Aufnehmen der Arbeit ist Wesen und Ziel der Erziehung als dialektischer Prozeß“[16]. „Andere führen und erziehen kann nur heißen: ihren Widerspruch aushalten, sie zwingen, mit uns zu ringen, sich mit uns auseinanderzusetzen“[17]. Diese Dialektik des Widerspruchs aber verlangt von jedem „den Widerspruch anderer Menschen in eigene Aufgaben und Pflichten zu verwandeln“, und darin besteht noch die einzige Möglichkeit, uns „in die Beziehungsgesetzlichkeit unserer relativen Wirklichkeit“ einzugliedern: „Wir gehen schweigsam an die Arbeit, auf die Ansprüche der Anderen horchend, die wir im Rausche der Baulust überhörten“[18].

Aus den folgenden Zitaten wird der pädagogische Ansatz Griesebachs und die Beziehung seiner „Kritischen Pädagogik“ zur „Dialektischen Pädagogik“ Kierkegaards vollends deutlich: Autorität hat in einer Erziehung als Wechselbeziehung keinen Platz mehr. Erzieher und Zögling, Jung und Alt werden von ein und demselben Sein erfaßt: Sie stehen in der gemeinsamen Arbeit an einer Dingwelt. „Jeder muß den Widerspruch und Irrtum für sich gelten lassen, jeder hat die Autorität abzugeben, und so ist die Wechselbeziehung als Bemühung um mögliche Dinge denkbar“[19]. Dieser „Bescheidung des Erziehers“ liegt die entscheidende These zugrunde: „Es gibt hier keine Möglichkeit, zwischen Ich und Du direkte Brücken zu bauen. Es gibt keine Einwirkung von Seele, kein Verstehen von Ich und Du, beide leben in gegenseitiger Fremdheit und treffen sich auch in der Wirklichkeit endlicher Güter nie“[20]. So bestreitet Griesebach dem individualistisch-intellektuellen Erzieher die Möglichkeit überhaupt

13 Ebda. S. 61.
14 Ebda. S. 61.
15 Ebda. S. 63.
16 Ebda. S. 64.
17 Grenzen des Erziehers. a.a.O. S. 68.
18 Ebda. S. 69.
19 Ebda. S. 30.
20 Ebda. S. 30. Sper. v. Verf.

an die Seele des Menschen heranzukommen: „Die Einwirkung eines Intellekts auf den andern, einer Energie auf eine zweite, leugnen wir nicht, aber wir bestreiten, daß diese direkte Wechselwirkung, die sich in der einen Dimension des vernünftigen Ichs vollzieht, schon Erziehung zum wesentlichen Sein oder historische Kausalität bedeutet“[21]. Im Bereiche religiöser Erziehung lehnt er den „Seelsorger und Heiland“ ab: „Religiöse Erziehung kann nie Sache eines Menschen sein. Die Anmaßung, direkt aus jenseitigen Gründen den andern verwandeln zu wollen, ist der höchste Grad einer Selbstüberhebung und Grenzüberschreitung, die überhaupt denkbar ist“[22]. Griesebach spricht der direkten Erkenntnisvermittlung im Sinne einer Wissensmitteilung „ihren begrenzten Wert“[23] nicht ab, aber er bestreitet ihre erzieherische Bedeutung, weil ihm „Sein, Persönlichkeit und Charakter haben heißt: in der Wechselwirkung stehen gemäß dem Gesetz der Gemeinschaft[24].

Die Nähe zur „Dialektischen Pädagogik“ zeigt sich, wenn wir auf folgendes hinweisen: Erziehung ist Griesebach nicht nur ein dialektischer Prozeß, er bestimmt ihren Weg sogar als nicht direkt. Wir finden auch eine Andeutung der Unterscheidung von Wissensmitteilung und Könnensmitteilung. Wie für Kierkegaard sind auch für ihn Autorität und Methodik fragwürdig oder unmöglich geworden. Und doch ist die Differenz zwischen beiden Denkern eklatant: Sie gründet in der Verschiedenheit der Grundprinzipien. Zu dieser Verschiedenheit hat sich Griesebach in einer „Stellungnahme zu Kierkegaard“[25] selbst geäußert.

Wir haben gegenüber dieser „Stellungnahme“ zunächst wieder festzustellen, daß er den großen Dänen mit seinem Pseudonym Johannes Climacus völlig identifiziert, den doch ein Anti-Climacus weiterführt oder korrigiert hat. Hier, wie auch jüngst bei Alois Dempf, wird nicht gesehen, wie ein einzelnes Werk innerhalb der gesamten Schriftstellerwirksamkeit nur ein dialektisches Relat zu dem endgültig gemeinten dialektischen „Moment“ darstellen kann[26]. Selbst das einzelne Werk, und davon sind die „Brocken“ mit

---

21 Grenzen d. Erz. a.a.O. S. 31. Sperr. v. uns.

22 Ebda. S. 34.

23 Ebda. S. 32.

24 Ebda. S. 26. vgl. auch S. 38: „Die kritische Pädagogik hat dem Erzieher die Grenzen zu zeigen und ihn auf seine Verantwortung hinzuweisen. Sie müht sich nicht um eine Idee der Aufgabe des Erziehers. Sie hat sich selbst allen dürren Denkens zu enthalten; sie sucht selbst in das dialektische Leben zu gelangen; deshalb fordert sie keine Anwendung durch die Praxis, keine Bewährung angepriesener Methoden. Sie bleibt selbst fragend und arbeitend in der Dialektik, in der dem Menschen als Einzelnen keine Erziehung mehr zusteht“.

25 Ebda. S. XII. ff.

26 Ganz davon abgesehen, daß man, wie Heidegger richtig sagt, von den „erbaulichen“ Schriften Kierkegaards philosophisch mehr lernen kann als von den theoretischen. Vgl. „Sein und Zeit“. S. 235. Anm.

der „Nachschrift" nicht auszunehmen, muß man in sich noch wieder dialektisch betrachten, denn Kierkegaard ist nicht der Verfasser eines dialektischen Systems, sondern Dialektiker, und ein mögliches dialektisches System in dieser oder jener Schrift ist ihm selbst nur ein dialektischer Pol, zu dem er sich dialektisch verhält, sonst würde er sich ja in das „Medium" von Spekulation und Abstraktion nicht nur begeben, sondern sich in diesem Medium verlieren. (Vergl. Tafel 3 „Bereich der Dialektik Kierkegaards" S. 161). Kierkegaard steht als Schriftsteller immer bei II A, die Anlage des Gesamtwerkes fällt unter II B, das einzelne Werk kann dabei möglicherweise zu I A gehören und die Art der Behandlung im einzelnen Fall nach I B erfolgen)[27].

Griesebach sieht den „Irrtum Kierkegaards" darin, daß er Erkenntnis und Glaube „prinzipiell dialektisch" zu fassen gesucht habe, was er als „ein grandioses, sehr kompliziertes und daher schwer zu durchschauendes Beispiel einer Grenzüberschreitung des Erziehers" bezeichnet[28]. Die „letzte große Versuchung" Kierkegaards sei es nämlich gewesen, Denker und Theologe in einer Person zu vereinigen.

„Sobald die absolute Gegensätzlichkeit von Erkenntnis und Glaube denkend gefaßt wird, ist beides, also etwas Unvereinbares und Unaufhebbares als das „Mißverständnis" eben doch aufgehoben, und die radikale Störung aller menschlichen Angelegenheiten durch ihr „Verständnis" wieder gemildert. Das würde aber zugleich heißen: Erkenntnis und Glaube sind in ein und derselben

---

[27] In ähnlicher Weise wird man Karl Barth verstehen müssen. Die System-Theologen stellen gegenüber dem eindeutigen Barth des „Römerbriefes" in der wachsenden Produktion die sich häufenden Widersprüche fest. Es ist ein gutes Recht und gehört zur Aufgabe eines Systematikers, auf solche Widersprüche hinzuweisen, ja, in gewisser Weise leistet er dem Dialektiker damit einen großen Dienst, denn an dieser dauernden Abgrenzung durch die Systematik wird deutlich, worüber der Dialektiker keine Auskunft geben kann, und wenn er es könnte, so doch nicht in jedem Buche tun dürfte: gerade der Versuch, dem Dialektiker ein System zu unterschieben, führt zur Erkenntnis der zugrundeliegenden Dialektik der Mitteilung. Nur darf der systematische Theologe mit der Feststellung der Widersprüche nicht glauben, Einwände gegen den Dialektiker in der Hand zu haben. Man darf die Dialektik einer Theologie nicht mit der Dialektischen Theologie verwechseln. Dialektik ist immer voller Widersprüche, wenn sie echt ist, es kommt auf das dialektisch im Ganzen Gemeinte an. Erst wenn sich die Produktion des Dialektikers abgeschlossen hat, könnte es möglich sein — und zwar nur im Nachvollzug seiner religiösen Existenz —, das entscheidende „dialektische Moment" seiner Theologie zu sehen, und zwar nur, wenn es ihm geschenkt ward. Das ist das erschütternd Große beim echten Dialektiker: er besitzt nie die Wahrheit wie der Systematiker im System, sie muß ihm geschenkt sein in der Dialektik seiner Existenz. Darum muß man Acht haben auf die Dialektik der Mitteilung, in der versucht wird, das Unaussprechbare — nicht direkt zu sagen, sondern — aufleuchten zu lassen. Vielleicht gewinnt man auch von hierher einen neuen Zugang zu dem Werk der großen mittelalterlichen Dialektiker. Wir sähen dann die Brüche und Widersprüche im Werke Ekkehards oder Cusanus' in einem ganz neuen Licht.

[28] Grenze des Erz. a.a.O. S. XII.

und zwar prinzipiellen Dialektik begriffen"[29]. Einen ähnlichen Einwand erhebt Griesebach gegenüber Eucken, Simmel und Diltey: „Was wir nicht mitmachen können, ist die Identifizierung von Erkenntnis und Glauben, die Vermengung von Philosophie und Theologie. Die Immanenz des Transzendenten, die Verlegung des Ursprungs in ein kosmisches Ich überschreitet die Grenzen der Erkenntnis"[30].

Griesebach übersieht bei Kierkegaard, daß „die Immanenz des Transzendenten" notwendig ist, um die Immanenz selber an ihre Grenzen zu führen und zwar so, daß sie nie davon loskommen kann, ihre eigene Grenze zu spüren; also nicht so, daß sie sich in die Transzendenz verflüchtigt. In der Vernunft weiß die „Immanenz" um das Transzendente, aber die Vernunft vermag es nur paradox zu fassen; die Anstrengung der Vernunft, immer wieder das Paradox aufzulösen, führt die Immanenz entscheidend vor den Abgrund, über den nicht die Brücke einer „prinziellen Dialektik" führt, sondern vor dem man zum Sprung ansetzen muß. Die Verbindung zum Ganzanderen ist radikal abgerissen. Der Sprung ist von der Existenz gefordert, er verlangt Risiko und Wagnis, denn es steht völlig offen, ob es in den Abgrund geht, oder ob sich ein „Land" auftuen wird. Da ist von einer „Milderung durch Verständnis" keine Rede oder von einer „Verlegung des Ursprungs in ein kosmisches Ich". Gerade die scharfe Unterscheidung von Religiösität A und Religiösität B zeigt, wie abwegig es ist, eine „prinzipielle Dialektik" zu behaupten, in der Philosophie und Theologie in eins gesehen werden. Kierkegaards Philosophie reicht gewiß bis in die Religiösität A hinein. Er ist „Religiöser Denker", wie es alle großen Philosophen waren. Ja, in dem, was man als Philosophie aus dem Glauben bei den Großen des Mittelalters verwirklicht sieht, geht er sehr weit mit. Insofern dürfte man ihn vielleicht einen christlichen Philosophen nennen. Jedoch hart an der Grenze der Religiösität A bricht er jäh das Philosophieren ab. Unerbittlich weigert er sich, das Religiöse B mit Philosophie zusammenzubringen. Es gibt kein größeres Mißverständnis als das Paradoxon Kierkegaards mit einer „theoretischen Kategorie"[31] zu verwechseln. Obwohl und gerade weil das Religiöse B das Religiöse A voraussetzt, sind Christentum und die Immanenz der Transzendenz prinzipiell geschieden. Wir erinnern an unsere Tafel zur „Dialektik der Existenzen und ihre Mitteilung": Unter A: „Dialektik nach innen, Selbstvernichtung innerhalb der Immanenz, Existenz mit dem Widerspruch als Leiden in der Selbstvernichtung der Immanenz — unter B: Paradox — dialektisch, Vernichtung aller Immanenz,

---

29 Ebda. S. XII.
30 Vgl. „Erkenntnis und Glaube", Halle 1923. S. 45 ff.
31 Grenze des Erz. a.a.O. S. XVI.

Existenz als absoluter Widerspruch mit der Immanenz"[32]. (Vergl. Cap. IV, Tafel 2 S. 158).

Aber die entscheidende Differenz der Pädagogik Kierkegaards und Griesebachs liegt, wie Diem in seiner Stellungnahme von Kierkegaard her betont, „schon in der Erfassung der Erkenntnisprinzipien"[33]. Für Griesebach verbleibt nur noch die Ich-Du Wechselbeziehung (Ich zu Außer-Ich; Vgl. Tafel 2, ebenda) als bedeutsam und konstituierend für die Erkenntnis. Er spricht hierbei von einer Aufhebung des Gesetzes der Identität. „Das erste logische Gesetz der Identität, an dem wir vielleicht den Grundsatz aller Erkenntnis zu besitzen meinten, ist für konkrete Erkenntnis, die alle konstituierenden Prinzipien des Seins in Betracht zieht, nicht anwendbar"[34]. Damit sieht er sich auch gegen Kierkegaard gestellt, in dessen Begriffen der „Subjektivität" und der „Innerlichkeit" er ein Unding, „auch nur eine" „Identität" sieht[35]. Diem antwortet darauf trefflich so: „Wenn Griesebach Kierkegaard seine Isolierung als subjektiver Denker zum Vorwurf macht, könnte man ihn umgekehrt fragen, wie er seine Dialektik von Ich und Du überhaupt in Bewegung bringt. Er wacht streng darüber, daß im Ich keine Erkenntnis möglich ist, die nicht die Folge der Beanspruchung durch das Du wäre. Jeder, der erkennen will, muß warten, bis das Du ihn anredet. Aber wer darf dann anfangen? Ob Griesebachs reale Dialektik nicht in ihrem Streben nach konkreter Bezogenheit die Bedeutung des Ich — im Gegensatz zu Kierkegaard — so sehr eingeschränkt hat, daß die Dialektik gar nicht mehr konkret zu vollziehen ist?"[36].

Was Griesebach unter Selbst versteht, bleibt ungeklärt; aber wenn Erkenntnis und Erziehung nur in der Beanspruchung des fremden Du möglich sein soll, so muß er das Ich als Identität[37] betrachtet haben, sonst ist kein Grund gegeben, die reale Dialektik und den Widerspruch nicht schon im Ich beginnen zu lassen. Wenn das aber so ist, wenn nach Griesebach das Ich als Identität ohne den Du-Anspruch keine Realpotenz hat für ein wirklichkeitsgemäßes Erkennen und Erziehen, dann steht seine Dialektik. Diem hat richtig gesehen, daß ein Ich als Identität immer nur auf sich selbst hingewendet ist, den Anspruch des Du überhaupt nicht vernimmt und den Widerspruch nicht aushält noch die Grenze zu wahren weiß. Es ist verwunderlich, wie gerade in diesem Punkte Griesebach den großen Dänen mißverstehen konnte; denn

---

32 Vgl. zum Ganzen Cap. IV.
33 Diem, a.a.O. S. 336 Anm.
34 Griesebach, Erkenntnis und Glaube, a.a.O. S. 13.
35 Gr. d. Erz. a.a.O. S. XVII.
36 Diem, ebenda S. 338 Anm.
37 „Der reale Boden" der Persönlichkeit ist Griesebach z. B. nichts anderes als „die Dialektik der Personen". (Gr. d. Erz. S. 96).

von Kierkegaard kann man sagen, daß er den Widerspruch über die Wechselbeziehung des Ich-Du hinaus in jedem einzelnen Selbst verwirklicht findet und so die „reale Dialektik" im Ich anheben läßt.

Griesebach legt den Widerspruch in die Wechselbeziehung von Ich und Du und bestimmt, wir wir sahen, die Grenze im Nächsten, im Du. Kierkegaard, dem das Ich nicht Unizität und damit Identität ist, bezieht Widerspruch und Grenze in das Selbst ein, weil dieses Selbst eine Sozietät darstellt, in der die erste und grundlegende Wechselbeziehung anhebt, in der Ich und Selbst nicht in Identität sich gegenüber stehen. Ich echten sozialen Verhalten stellen hier Ich und Du-Ich reale Ansprüche, und echtes und falsches Bewußtsein, Wesenwille und Kürwille, Angst und Verzweiflung (die metaphysische Realitäten und keine psychischen Phaenomene sind) lösen hier die ersten dialektischen Bewegungen aus. Im Selbst des Menschen selber liegt also nach Kierkegaard die Grenze des Erziehers! Jede andere Grenze, die er damit nicht verkennt, ist nur eine Folge des Urwiderspruchs, der Urgrenze, der grundlegenden Dialektik im Selbst des einzelnen Menschen, dem seiner Natur nach nie die Identität zukommen kann. Denn Ziel und äußerste Möglichkeit des Selbst ist die Gemeinschaft: als Wir-Ich, die personale Sozietät, so wie analog in der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Gemeinschaft Ziel und äußerste Möglichkeit darstellt. (Vgl. Cap. I, S. 25, Anm. 87).

Auf diese metaphysische Grenze, auf die Dialektik und den Widerspruch im Selbst des Einzelnen weiß sich die dialektische Pädagogik in einem Maße verwiesen, daß sie Grenzbezirke zu ihrem eigentlichen Wirkfeld macht. Sie weiß, daß hier die Entscheidungen um den Bestand der menschlichen Sozietät fallen. Während sie sich mit Vorliebe in den Endlichkeiten des Daseins aufhält, läßt sie insgeheim ihr Ziel nie aus den Augen. Das Eigenartige aber liegt darin, daß sie dieses Ziel nie unmittelbar besitzt und darum niemals direkt mitzuteilen vermag. Der dialektische Pädagoge kennt seine Aufgabe nur als ihn selbst „transzendierend" und muß doch daran festhalten! Konkret nämlich liegt das Ziel souverän beim einzelnen Menschen in der personalen Sozietät des Selbst und damit auch bei Gott. Diese Pädagogik hütet sich vor einem Gott und den Menschen vorwegnehmenden Bildungsideal und vor jedem Programm des Tages.

Die dialektische Pädagogik macht mit dem Menschen als Selbst und mit Gott als dessen Erzieher absolut ernst. Gottes Wirklichkeit wird wieder mitten im Dasein gesehen: Dagegen verblassen alle menschlichen Formulierungen seiner Gebote. Der Mensch aber wird in seiner unantastbaren Frei-

heit zur Eigenverantwortung geführt, die der dialektische Pädagoge ihm in keinem Punkte abnehmen will und kann.

Das Ziel der Dialektischen Pädagogik transzendiert diese also wesentlich. Damit hebt sie sich selber auf! Und um diese eigene Aufhebung weiß sie sehr wohl: Ihre Aufgabe verlangt die Aufgabe. Ihre Dialektik ist wie ein sich selber verzehrendes Feuer, sie ist „Opfer". Mit der Menschwerdung des Menschen braucht sie sich immer mehr auf, bis sie ganz erlischt, wenn das Ziel mit dem Menschsein des Menschen erreicht ist. Dabei hat sie unmittelbar an diesem Vorgang keinen Anteil. Indirekt bis zum Äußersten sorgt sie nur dafür, daß die Sozietät des Menschen zu immer neuen Entscheidungen in Richtung auf Personalität geführt wird, ohne aber selbst diese Entscheidungen auch nur irgendwie direkt zu beeinflussen. Diese Indirektheit ist — wie immer wieder betont — nicht psychologisch zu verstehen, denn der Effekt zielt allein darauf ab, den Menschen metaphysisch zu stellen. Die dialektische Pädagogik weiß sich gegebenenfalls sogar positiv auf die Schwächen, Neigungen, Leidenschaften und Abgründe des Menschen verwiesen, weil sie oft zwingender die Situation der Entscheidung heraufführen als selbsterzieherische Anstrengungen und ethisch-asketische Übungen, denn sie verschreibt sich niemandem.

Den Menschen immer wieder auf sich selbst zurückzuwerfen, bis er sich selbst im Augenblick der Entscheidung ergreift, das allein ist die gestellte Aufgabe, der Dialektischen Pädagogik. Das Letzte aber steht nicht bei ihr und darin liegt die geforderte Aufgabe.

So steht der dialektische Pädagoge unter dem Auftrag des ständigen Verzichtes. Er kann nie „Erfolge" buchen, kann nicht auf seine „Zöglinge" verweisen, stolz oder beschämt ihre Existenz auf sich zurückführen. Er weiß sich ständig darin unterrichtet, daß das eigentliche Geschehen der Menschwerdung oder des Selbstverlustes — beides wird er im hic et nunc nie entscheiden können! — nicht sein eigenes Tun ist. Er trägt nicht nur diese Anonymität, er steht sogar unter der Last einer höchst widerspruchsvollen Anstrengung. Darum ist er ganz und gar auf den Glauben angewiesen, Was er selbst beizusteuern vermag in Mühe, Selbstbescheidung und personaler Reife, ist das Ausschöpfen der unversiegbaren Quelle der Liebe. Liebe im christlichen Sinne: Caritas, nicht griechischer Eros[38], Liebe, in der sich der Erzieher un-

[38] Griesebach läßt diese Unterscheidung ziemlich außer acht. In der christlichen Caritas wird gerade der Widerspruch in der Wechselbeziehung zum andern aufgehoben, weil die Beziehung der Caritas über Gott geht. „Und es ist wesentlich für die Caritas, daß sie nur ausgeht von dieser Liebe zu Gott, die die Liebe Gottes zur Voraussetzung hat". Vgl. H. Scholz, „Eros und Caritas", Halle 1929, S. 68.

eigennützig und vielleicht bis zum Letzten an einen anderen Menschen verschwendet. Dann erst mag es zuweilen als Gnade — und nur als das, nicht als ein erzwungenes Anrecht — möglich werden, daß dem Augenblick der Entscheidung die Sprengung der Indirektheit des dialektischen Bemühens folgt; daß eine direkte Brücke zum Du des Nächsten sich spannt und in der völligen Liebeshingabe des Erziehers das Du des anderen als Geschenk sich darreicht. Aber selbst dann gilt, daß die Dialektische Pädagogik keinen „Sieg" feiert, denn dieses Geschenk bleibt frei der Annahme und der Hingabe nach.

Damit aber stehen wir vor der abschließenden Frage nach dem Vorgang, der das Menschsein des Menschen unmittelbar heraufführt und somit als „Sein im Vollzug" darstellt, was wir unter der Bildung des Menschen zu verstehen haben.

VI. Existenzielle Bildung.

„Was ist denn Bildung? Ich glaubte, das wäre der Kursus, den der einzelne durchläuft, um sich selbst einzuholen und wer diesen Kursus nicht durchmachen will, ihm wird es sehr wenig nützen, in dem aufgeklärtesten Zeitalter geboren zu sein“[1]. Wenn hier von Bildung gesprochen wird, dann kann es sich nur um das Mensch-sein handeln, das der Mensch als Selbst, als Person, als Geist verwirklicht. Dieses Selbst darf in keiner Weise als „abstraktes Ich“, als „reines Selbst“, als „ideelle Person“ betrachtet werden. Es ist das Selbst im Sinne der von uns vorgetragenen personalen Sozietät mit ihren reichen Lebensbezügen. Der genannte „Kursus“, „um sich selbst einzuholen“, hat keinen anderen „Veranstalter“ als das Selbst selber, hat keinen anderen „Ort“ als das Selbst, hat keine anderen „Mittel“ als die, die vom Selbst bereit gehalten werden.

So sind wir gehalten, uns noch einmal auf die Grundbefindlichkeit des Selbst zu besinnen, die wir in den drei Synthesen von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigen, von Möglichkeit und Notwendigkeit charakterisiert fanden. Der Angelpunkt ist die letzte Synthese, in deren Dialektik die Freiheit erwächst. Von der Freiheit her ist das Selbst allein zu denken. Selvet er Frihed. „Das Selbst ist Freiheit“[2]. Über diese Synthese heißt es bei Anti-Climacus: „Das Selbst ist kata dynamin ebensosehr möglich wie notwendig, denn es ist ja sich selbst, soll aber sich selbst werden. Soweit es sich selbst ist, ist es notwendig, und soweit es sich selbst werden soll, ist es eine Möglichkeit“[3]. Innerhalb dieser Grenzen verwirklicht sich allein die menschliche Freiheit[4], die immer und nur eine Freiheit zu sich selbst bedeuten kann. Der Mensch aber kann sich selbst mißverstehen, kann sich an diese Grenzen einseitig verlieren, Kürwille und falsches Bewußtsein verleiten ihn dazu. Er ist dann nicht

[1] Jen. III. (Furcht und Zittern) s. 42.
[2] S. V. XI. S. 160, Jen. VIII. S. 26.
[3] Selvet er kata dynamin lige saa meget muligt som nødvendigt; thi det er jo sig selv, men det skal vorde sig selv. Forsaavidt det er sig selv, er det Nødvendigt, og forsaavit det skal vorde sig selv, er det en Mulighed. S. V. XI. S. 167. Vgl. Jen. VIII. S. 33.
[4] Anti Climacus spricht direkt von der eigenen Grenze (Ens Graendse). Vgl. Jen. VIII. S. 33. S. V. XI. S. 168.

mehr er selbst, sondern ein Neutrum, in der Sprache Heideggers: er verfällt dem „Man". Was aber bringt dieser Verfallenheit an die Relativität, an das Unpersönliche, an das „Man" die Möglichkeit der Synthese, der Freiheit wieder herauf?

Wenn an den Menschen die Reife herantritt, in der er sich als Selbst ergreifen soll, dann steht er bereits in tausenderlei Sinnesbetrug und Gewohnheiten, in Pflichten und Verpflichtungen, in Leidenschaft und Sünde. Alles das hat dem Menschen einerseits Möglichkeiten eröffnet, die groß und verlockend sein mögen, darin er sich aber so verlaufen kann, daß er zu seiner ureigensten Möglichkeit kein Verhältnis mehr hat; zum anderen haben sich Notwendigkeiten gezeitigt, die in ihrer Bürde schwer oder auch süß sein mögen, den Weg zur ureigensten Notwendigkeit aber versperren. Anti-Climacus erblickt hierin die doppelte Möglichkeit der Verzweiflung: im Mangel an Notwendigkeit, um die Möglichkeit zur einen und allein notwendigen Möglichkeit des Selbst zu steuern und im Mangel an Möglichkeit, um alle relativen Notwendigkeiten zur einen und allein möglichen Notwendigkeit des Selbst zu lösen[5]. Die wahre Möglichkeit ist die der Notwendigkeit, die wahre Notwendigkeit die der Möglichkeit, d.h. das Dialektische in den Bestimmungen Möglichkeit und Notwendigkeit ist Freiheit (Frihed er det Dialektiske i Bestemmelserne Mulighed og Nødvendighed)[6]. Was aber ermöglicht noch Freiheit, wenn die Bestimmungen der Möglichkeit und Notwendigkeit verkehrt wurden? Das war ja die entscheidende Frage.

Die Antwort gibt Vigilius Haufniensis im Begriff der Angst. Von dort her hat Heideggers Existenzphilosophie den tiefsten Anstoß erhalten. Wir werden daher versuchen, von Kierkegaard und Heidegger zugleich aus, die Seinsbefindlichkeit Angst in ihrer Bedeutung für die Bildungsfrage aufzuzeigen.

„Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit; nur diese Angst ist, in Verbindung mit dem Glauben, absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle Täuschungen derselben aufdeckt"[7]. (Kgd.). „Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, d.h. das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für . . . (propensio in . . .) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das

---

[5] Vgl. Jen. VIII. S. 32 ff.

[6] S.V. XI. S. 160.

[7] Jen. V.S. 156. S.V. IV. S. 465: Angesten er Frihedens Mulighed, kun denne Angest er ved Troen absolut dannende, idet den fortærer alle Endeligheder, opdager alle deres Skuffelser.

Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist"[8]. (Heideg.). Die Angst verzehrt alle Endlichkeiten, deckt alle Täuschungen auf, „in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltlich Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumindest klammert"[9]. (Hdg.). „Und kein Großinquisitor hat so entsetzliche Qualen in Bereitschaft wie die Angst; kein Spion weiß den Verdächtigen so schlau gerade in dem Augenblick anzufassen, der am schwächsten ist, oder weiß das Netz, in dem er gefangen werden soll, so unentrinnbar zusammenzuziehen, wie die Angst; und kein noch so scharfsinniger Richter versteht den Angeklagten so auszuexaminieren, wie die Angst, die ihn nie entschlüpfen läßt, nicht in der Zerstreuung, nicht im Lärm, nicht unter der Arbeit, nicht bei Tage, nicht bei Nacht"[10]. (Kgd.). Diese Angst nennt Heidegger eine „Grundbefindlichkeit". „Sie bringt das Dasein vor sein eigenstes Geworfensein und enthüllt die Unheimlichkeit des alltäglich vertrauten In-der-Welt-seins"[11]. „Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, d.h. die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit bedeutet aber ein Aufleuchtenlassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens"[12]. (Hdg.). „Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst der, welcher durch die Möglichkeit gebildet wurde, ist nach seiner Unendlichkeit gebildet"[13]. (Kgd.). Wenn Vigilius Haufniensis von „Möglichkeit" spricht, so ist sie nicht ohne „Notwendigkeit" gemeint. Er kennt die Gefahr der grenzenlosen Möglichkeit, sie führt den Menschen zwar nicht „in schlechte Gesellschaft" (i slet Selskab), „aber einem Fall steht er nahe, nämlich dem Selbstmord" (Selvmordet)[14]. Diese äußerste Möglichkeit ist mit der Angst als Grundbefindlichkeit des Daseins gegeben. „In ihr befindet sich das Dasein v o r dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich um das Seinkönnen des so

---

8 Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1935[4], S. 188.
9 Sein u. Zeit, S. 190/91.
10 Jena V. S. 156.
11 Sein u. Zeit, S. 191.
12 Ebda. S. 343.
13 Jen. V. S. 157. S.V. IV. S. 466: Den, der dannes ved Angesten, han dannes ved Muligheden, og først den, der dannes ved Muligheden, dannes efter sin Uendelighed.
14 Jen. V. S. 159. S.V. IV. S. 469.

bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit"[15]. (Hdg.). Hier nun scheidet sich die Existenz-Auffassung Heideggers und Kierkegaards: in die „tragische Existenz"[16] einer „leidenschaftlichen, von den Illusionen, des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode"[17] und in die gläubige (christliche) Existenz einer gleichfalls leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, aber im Glauben ihrer selbst gewissen und sich ängstenden (timor Domini!)[18] Freiheit zum Leben, das über den Tod hinaus gründet in der Ewigkeit. Denn man muß „gegen die Möglichkeit redlich sein und Glauben haben"[19], der Glaube aber ist die zur Möglichkeit gehörende Notwendigkeit, nur in Verbindung mit dem Glauben ist die Angst absolut bildend (Angest er ved Troen absolut dannende)[20]. „Wenn er (der Mensch) im Beginn der Bildung die Angst mißversteht, so daß sie ihn nicht zum Glauben hinführt, sondern vom Glauben weg, so ist er verloren. Wer hingegen gebildet wird, der bleibt bei der Angst, der läßt sich nicht von ihren zahllosen Falschheiten betrügen, der bewahrt sorgfältig das Vergangene im Gedächtnis; so bleibt zwar der Anfall der Angst immer schrecklich, aber er kann nicht mehr in die Flucht schlagen"[21]. Die Angst, in welcher „der Schüler der Möglichkeit" die Unendlichkeit gewann[22], bewirkt eine tiefe Katharsis, in der die Schlacken des Daseins abfallen, denn „sie ängstet das Endliche und Kleinliche aus ihm heraus und führt ihn dahin wohin er will"[23]. Es erfüllt dann das Individuum eine lichte Sicherheit, wie sie Sokrates zeigte, als er „festlich den Giftbecher schwang", eine königliche Ruhe, wie sie Menschen immer

---

15 Sein und Zeit, S. 266.

16 Vgl. Alfr. Delp S. J. „Tragische Existenz" Freiburg 1936, Zur Philosophie Heideggers". „Aufruf zu tragischer Existenz ist diese Philosophie, weil Aufruf zu sterbender und untergehender und haltloser und so auch sinnloser Existenz". (S. 126).

17 Sein u. Zeit, S. 266.

18 Vgl. Jos. Pieper, „Über die Hoffnung" Leipz. 1935 Kap. V. S. 84: Das Geschenk der Furcht. „Die Furchtbarkeit der aus dem Grunde des geschöpfl. Seins stets neu aufsteigenden Möglichkeit der Trennung vom letzten Seinsgrund durch die Schuld — die Furchtbarkeit dieser realen Möglichkeit ist es, worauf die Furcht des Herrn als wahrhaftes Sichfürchten die gemäße Antwort gibt. . . . Der Mensch kann vielleicht — den Blick von dem diese Furcht begründenden Sachverhalt abwenden; er kann — vielleicht — die Furcht des Herrn sozusagen vergessen. Aber es ist dann wie ein Vergessen seiner selbst und wie ein Widerspruch gegen die Wirklichkeit seines eigenen Daseins".

19 Jena V. S. 158.

20 Ebda. S. 156. S. V. IV. S. 465.

21 Jen. V. S. 160.

22 Ebda. S. 159.

23 Ebda. S. 160.

wieder zeigen, wenn sie vor einer schmerzlichen Operation sich ausgeängstet haben und mit sich selbst im reinen dem Arzte sagen: „nun bin ich fertig" (nu er jeg faerdig)[24]. Dieses Fertig-sein ist fürwahr ein anderes, als was man sonst mit „Bildung" bezeichnet. Es ist das absolute Freisein für jede Möglichkeit, selbst die des leiblichen Todes, weil alles gehalten und getragen ist im Glauben. „Mit Hilfe des Glaubens erzieht die Angst die Individualität dazu, in der Vorsehung zu ruhen"[25]. Das aber ist Bildung, „man kann wie im Tanze dahingehen, wenn die Ängste der Endlichkeit aufzuspielen beginnen und die Lehrlinge der Endlichkeit Verstand und Mut verlieren"[26]. Denn „wer gelernt hat, sich recht zu ängsten, der hat das Höchste gelernt"[27]. In der Angst nämlich ist der im Glauben gehaltene Mensch nicht nur auf dem Wege zu seiner immanenten Freiheit, sondern zur ewigen Befreiung hin. Als Folge der Erbsünde bricht die Angst in ihm auf und unterstellt ihn dem Bewußtsein der Schuld. Sie bewahrt ihn von da her vor der Hybris des Übermenschen und erinnert an sein wirkliches Sein in der Gebrochenheit durch Schuld. In Verbindung mit dem Glauben wirkt so die Angst nicht nur die Befreiung vom „Man", sondern weit darüber hinaus versteht sie Kierkegaard „als ein Mittel der Erlösung"! (Angest som frelsende ved Troen)[28]. Erlösung aber ist der umfassendste und tiefste Inbegriff christlicher Freiheit und Bildung.

Alles, was man sonst als wichtig für die Bildung anführt, läßt Kierkegaard fallen. Nicht die Tageswirklichkeit bildet den Menschen, „denn die Endlichkeit und die endlichen Verhältnisse, in welchen einem Individuum sein Platz angewiesen ist, mögen sie nun klein und alltäglich sein oder welthistorisch wichtig, bilden nur endlich"[29]. „Das Individuum muß wieder die Möglichkeit in sich haben und das selbst bilden, wovon es lernen soll"[30]. Auch die ungewöhnlichsten Erziehungsanstrengungen bilden den Menschen nicht. Zur Veranschaulichung sagt Kierkegaard: „Man erzählt von einem indischen Einsiedler, der zwei Jahre vom Tau lebte: als er einmal in die Stadt kam, verschmeckte er Wein und ward ein Trinker"[31]. Nicht „außerordentliche

---

24 Ebda. S. 160.
25 Ebda. S. 162.
26 Jen. V. S. 163.
27 Ebda. S. 156. Vgl. hier Josef Pieper, Über die Hoffnung: „Die 'der Sohnschaft gemäße' Furcht, die der vollkommenen Gottesliebe zugeordnet ist, gehört zu den sieben Gaben des hl. Geistes. Sie ist ein 'Geschenk', das die Möglichkeiten des natürlichen Menschen schlechthin übersteigt". S. 88.
28 S. V. S. 465.
29 Ebda. S. 157.
30 Ebda. c. c. S. 157.
31 Jen. V. S. 158.

Begebenheiten", nicht „welthistorische Helden", „bedeutungsvolle Krisen" bilden den Menschen:

„Nimm einen Schüler der Möglichkeit, setze ihn mitten auf die jütländische Heide, wo es keine Begebenheit gibt, wo die größte Begebenheit ist, daß ein Rebhuhn auffliegt: er erlebt alles vollkommener, genauer, gründlicher als der, welcher auf dem Theater der Weltgeschichte applaudiert ward, wenn der letztere nicht durch die Möglichkeit gebildet war"[32].

Auch nicht die „friedliche und stille Zeit" fördert die Bildung, denn „desto leichter kann das Individuum sich über sich selbst täuschen"[33]. Schließlich garantiert auch Klugheit keine Bildung, und „Tugendmuster" mit dem polizeilichen Führungszeugnis macht Johannes Climacus lächerlich[34].

Bildung, Formung (beides bedeutet das dänische Wort Dannelse), leistet das Selbst, und keiner und nichts in der Welt kann dieses dem Selbst abnehmen. Seine Bildung erreicht der Mensch nur als „Autodidakt": Die in ihm aufbrechende Angst macht ihn allein frei zu seinem Selbst, das er im Glauben gewinnt. „Der wahre Autodidakt ist immer zugleich ebensosehr Theodidakt (den sande Autodidakt han er netop i samme Grad Theodidakt. . .) oder um nicht einen Ausdruck zu gebrauchen, der so stark an das Intellektuelle erinnert: er ist autourgos tis täs philosophias und im selben Grad Theourgos"[35].

Der Mensch ist eine Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit, deren dialektisches Moment die Freiheit zum Selbst-sein darstellt. Alle anderen Bestimmungen des Menschen erhalten ihr entscheidendes Gewicht von dieser Freiheit zum Selbst-sein her. So ist der Mensch auch als Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit nur unter Vorgabe der ersten Synthese zu verstehen, denn der Mensch ist als Einheit zu betrachten, die sich in dem höheren dialektischen Moment der Grundsynthese Leib-Seele, dem Geist, manifestiert, dessen nähere Bestimmungen eben jene drei Synthesen sind, die wir hier in ihrer Bedeutung noch tiefer zu begreifen suchen. War das Dialektische der ersten Bestimmungssynthese die Freiheit, so ist es bei der zweiten das Konkret-werden, das in die Existenz-treten. „Das Selbst ist die bewußte Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich zu sich selbst verhält, deren Aufgabe ist, sich selbst zu werden, was nur durch das Verhältnis zu Gott geschehen kann"[36]. Also:

[32] Ebda. S. 160.
[33] Ebda. S. 161.
[34] Vgl. ebda. S. 162 ff.
[35] Jen. V. S. 163. S.V. IV. S. 472.
[36] Jen. VIII. S. 26. S.V. XI. S. 161: Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed, der forholder sig til, sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved Forholdet til Gud.

Die Synthese ist eine bewußte. Sie gelingt nur in der Verbindung mit dem Glauben, mit Gott.

Was hier und früher schon in Vorläufigkeit als Leitsatz Kierkegaards herausgestellt wurde, wollen wir wieder und nun in ganzer Tragweite zu entfalten suchen. Ist die Endlichkeit des „In-der-Welt-seins", das Heidegger so nachdrücklich „als Grundverfassung des Daseins"[37] herausgestellt hat, das einzige „Existenzial" des Menschen oder muß auch die Unendlichkeit des „Aus-der-Welt-gezogen-seins" als „Grundverfassung des Daseins" bezeichnet werden? Die Antwort kann nicht einseitig gegeben werden. „Existenz ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt, der Existierende ist unendlich und endlich"[38]. Die Antwort liegt also nicht bei der Endlichkeit oder bei der Unendlichkeit, auch nicht dort, wo zwischen beiden die ausgeglichene spannungslose Mitte zu suchen wäre. Der Mensch ist beides, endlich und unendlich, im Spannungsbogen der „Dialektik in Bezug auf Existenz". „Die Enwticklung", sagen wir Bildung, „muß darin bestehen, daß man in Verunendlichung des Selbst von sich selbst unendlich wegkommt und in der Verendlichung zu sich selbst unendlich zurückkommt"[39]. Wir wollen unser Selbst nicht in den Endlichkeiten dieser Welt zu gründen suchen, wir sollen gleichsam über die Grenzen des endlichen Daseins hinauswachsen, obwohl wir darin verhaftet bleiben, und wir sollen uns von der „Unendlichkeit" her diesem Selbst im hic et nunc unendlich zuwenden. Damit ist ganz deutlich das Gewicht auf die Unendlichkeit gelegt. Aber es ist nicht die abstrakte Unendlichkeit. Es ist die als absolutes Ziel qualifizierte Unendlichkeit, „das ewige Leben", „die ewige Seligkeit", wie Johannes Climacus schlicht und einfach sagt[40]. Die Welt in ihrer Endlichkeit wird damit also nicht verlassen, wie auch andererseits „die ewige Seligkeit" keine leere Redewendung darstellt. Aber es wäre eine naiv vermittelnde Ansicht, der Endlichkeit — die doch ihrem Begriff nach relativ ist — und der Unendlichkeit — die doch im absoluten Sinne gemeint ist — denselben Wert beizumessen. Wenn nämlich die Endlichkeit in gleicher Weise absolut genommen würde wie die Unendlichkeit, so hieße das sofort, die Unendlichkeit relativ absolutsetzen, wohingegen das Relativsetzen der Unendlichkeit sogleich ein absolut Relativ setzen der Endlichkeit bedeuten würde. Das Angemessene liegt also darin, das Relative relativ und das Absolute absolut aufzufassen. Somit lautet die Aufgabe der Synthese, „das absolute Verhältnis zum absoluten telos so einzuüben, daß das

37 Sein und Zeit a.a.O. S. 52 ff. vgl. S. 59.
38 Jen. VII. S. 87.
39 Jen. VIII. S. 27, Vgl. S.V. XI. S. 161.
40 Jen. VII. S. 87.

Individuum das Höchste zu erreichen strebe: sich zu gleicher Zeit zu seinem absoluten telos und zu dem relativen zu verhalten, nicht in der Weise, daß es sie vermittele, sondern daß es sich zu seinem absoluten telos absolut und zu dem relativen relativ verhalte. Dieses Verhältnis gehört der Welt, jenes dem Individuum selbst an, und es ist schwierig, sich zu gleicher Zeit zum absoluten telos absolut zu verhalten und in demselben Augenblicke wie andere Menschen an diesem und jenem teilzunehmen"[41]. Kierkegaard verlangt also die ungeheure Anstrengung, „fortwährend eine Doppelbewegung" zu machen (fordi der bestandigt gjøres en Dobbelbevægelse)[42]. Es kommt darauf an, ständig das absolute telos bei sich zu haben, „während man in den relativen Zwecken der Existenz bleibt"[43].

Kierkegaard hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß der Mensch diesen „relativen Zwecken" gegenüber Verantwortung besitzt und Gesetzlichkeiten zu respektieren sind. Aber es ist sicher, daß er das Schwergewicht der Verantwortung in die Innerlichkeit der Subjektivität gelegt hat, die sich nur im Pathos eines leidenschaftlichen Existierens[44] halten läßt, getragen von einer unendlichen (ewigen) Bewußtheit (evige Bevidsthed)[45] (vgl. Cap. I, S. 24), die über das Intellektuelle hinaus eine lichte Klarheit und Durchsichtigkeit fordert. Es ist also keine Frage mehr, daß die Endlichkeit von der Unendlichkeit her an Bedeutung gewinnt, daß Pathos und Leidenschaft „eines unendlichen (ewigen) Bewußtseins" sich gerade des endlichen Existierens bemächtigen müssen. Der vor dem Unendlichen verantwortete Einsatz für das Endliche (Weltliche; Heidegger würde sagen für das „In-der-Welt-sein") ist ein Anliegen der Innerlichkeit und hat mit dem Streben nach Klassifizierung in der „Gesellschaft" nichts gemein. Darum wird man in diesem Einsatz ein Kriterium für die Bildung sehen müssen, hieß es doch: „in der Verendlichung zu sich selbst unendlich" (uendeligt til sig selv i Endeligjørelsen)[46]. „Das Trostlose im Altertum war, daß der Ausgezeichnete war, was die anderen nicht sein konnten, das Begeisternde wird sein, daß der, der religiös sich selber gewann, nur ist, was alle sein können"[47]. Irgendwie aber waren die Bildungsideale der letzten Jahrhunderte von der Antike hergeleitet und trugen dazu bei, jene Klassifi-

---

41 Jen. VII. S. 100.
42 Ebda. S. 102. S. V. VII. S. 398.
43 Ebda. S. 101.
44 Vgl. Jen. VII. S. 10 ff. „Existieren, wenn man darunter nicht so eine Art von Existieren versteht, kann man nicht ohne Leidenschaft". Vgl. bes. Jen. VII. S. 81 ff.
45 Jen. III. S. 40.
46 S. V. XI. S. 161. Vgl. Jen. VIII. S. 27.
47 „Kritik der Gegenwart" Innsbruck 1933³, S. 42.

zierungen zu schaffen, die so viel Unheil verursachten: Die Oberschicht der „Gebildeten" und das „gemeine Volk". Das besagt natürlich nicht, daß der Mensch, der die Bildung in der Innerlichkeit der Existenz sucht, die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gesellschaftsschicht ablehnen dürfte. Darum aber muß er in jedem Falle eine Doppelbewegung vollziehen, einmal die Wendung zu den äußeren Anforderungen seines Daseins und dann „die absolute Wendung nach dem absoluten telos" (den absolute Tetning modet absolute telos):

„Ein solcher lebt in der Endlichkeit, aber er hat sein Leben nicht in ihr. Sein Leben hat wie das eines anderen die verschiedenen Prädikate einer menschlichen Existenz, er lebt aber in ihnen wie einer, der in den geborgten Kleidern eines Fremden geht. Er ist in der Welt der Endlichkeit ein Fremder, aber er bestimmt seine Verschiedenheit von der Weltlichkeit nicht durch eine ausländische Kleidung. Das wäre ein Widerspruch, da er sich ja dadurch gerade weltlich bestimmt[48]. Er ist inkognito, aber sein Inkognito besteht gerade darin, daß er ganz wie alle anderen aussieht"[49].

Denn für den existenziellen Einsatz in der Welt kann man sich nicht auf sein absolutes telos öffentlich berufen, da heißt es, eben in Angemessenheit mit relativen Mitteln der Relativität zu begegnen und ihr dabei doch absolut gegenüberzustehen, zugleich in der Gewißheit, daß man wohl dem leiblichen Sein nach fallen kann, nicht aber der eigentlichen Existenz nach und gerade das ist die Kraft des so Existierenden in der Welt. In diesem Bewußtsein darf Climacus sagen: „Mein Leben kann ich einsetzen mit meinem Leben kann ich allen Ernstes spielen. . ."[50]. Wenn man schon die äußere Existenz des innerlich eigentlich Existierenden ein Spiel nennen will, so bedenke man, daß es bei Kierkegaard „allen Ernstes" geschieht. Gilt es doch alle Ideologien und Einwirkungen des „Man" zu entkräften, da man sich vom absoluten telos her aufgerufen weiß, nicht zwischen dem Unendlichen und Endlichen zu vermitteln, sondern auf dem Felde der Endlichkeit dem Unendlichen zu dienen, um unendlich im Unendlichen und unendlich gegenüber dem Endlichen Existenz zu wagen.

Zu diesem Einsatz gehört aber noch ein Letztes: Die Freiheit des Selbst, die Bildung des Selbst in Existenz untersteht der Bedingung des Augenblicks als der Synthese von Zeitlichem und Ewigen (Synthese af det Timelige og det Evige)[51].

---

48 Von hierher erhebt Climacus versch. Einwände gegen das Mönchstum des Mittelalters — das er nicht gering schätzte! — und gegen eine fideistische Bewegung im dänischen Protestantismus seiner Zeit, die sog. Klosterbewegung.

49 Jen. VII. S. 103. S. V. VII. S. 399/400.

50 Jen. VI. S. 6.

51 S. V. IV. S. 391. Jen. V. S. 80.

Wie bei den vorigen Synthesen ist auch hier nicht an eine vermittelnde, sondern an eine dialektische Zusammenstellung der Relate zu denken; nur als diese Synthese versteht Kierkegaard den Augenblick. Vigilius Haufniensis faßt den Augenblick („ein schönes Wort") als „bildlichen Ausdruck": „Nichts ist so hurtig, wie der Blick des Auges, und doch ist er kommensurabel für den Gehalt des Ewigen"[52]. Gefühlsausbrüche, Seufzer, Wörter sind als Laute mehr durch die Zeit bestimmt als der Blick. Dieser ist zwar auch eine Bestimmung der Zeit, „aber, wohlgemerkt, der Zeit eben in dem schicksalschwangeren Konflikt, da sie von der Ewigkeit berührt wird"[53]. Im Augenblick berührt die Zeit sich mit der Ewigkeit in der Zeit: „Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit, ihr erster Versuch, gleichsam die Zeit zum Stehen zu bringen"[54]. Wenn aber die Zeit in ihrer Flüchtigkeit des dauernden Dahinschwindens festgehalten ist, was erst den Begriff der Zeitlichkeit setzt, „in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt"[55], dann sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem Punkte zusammengefaßt. „Der Augenblick bezeichnet das Gegenwärtige als ein solches, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat"[56]. Das kann die Zeit aus eigener Kraft nur als Atom ihrer selbst leisten, ohne dabei über sich selbst hinauswachsen zu können: Das Atom Zeit bleibt Zeit. Der Augenblick aber richtig verstanden hat Ewigkeitscharakter: er ist „ein Atom der Ewigkeit"[57] und ist als dieses Atom aller Zeitlichkeit voraus und vorweg, steht also in Gleichzeitigkeit zu aller Zeit. (Vgl. Cap. I, S. 9). „Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, und dieses ist dann zugleich das Zukünftige, welches als das Vergangene wiederkommt"[58]. Wie ist das zu verstehen?

Der Augenblick ist ein spezifisch christlicher Begriff. Nur als solcher ist er überhaupt zu begreifen. Kierkegaard wird darum nicht müde, zu zeigen, daß z. B. die Griechen und Römer den Augenblick mißverstanden haben. Das war ja auch das Unglück der sokratischen Existenz. Man kann natürlich, wie es die Griechen getan haben, abstrakt über das Ewige philosophieren, aber das, was den Augenblick gerade bestimmt, das Paradox des Ewigen in der Zeit, läßt sich in aller Abstraktion nicht fassen. Man erreicht allenfalls eine „simple Kontinuität", nicht das Ewige selber. „Das Vergangene schließt sich nicht in sich ab und bleibt in simpler

[52] Jen. V. S. 84.
[53] Ebda. S. 84.
[54] Ebda. S. 85.
[55] Ebda. S. 86.
[56] Ebda. S. 83.
[57] Ebda. S. 85.
[58] Ebda. S. 87.

Kontinuität mit dem Zukünftigen stehen (dadurch gehen die Begriffe der Bekehrung, Versöhnung, Erlösung in ihrer welthistorischen Bedeutung und in ihrer Bedeutung für die individuelle historische Entwicklung verloren); das Zukünftige schließt sich nicht in sich ab und bleibt in simpler Kontinuität mit dem Gegenwärtigen (dadurch gehen die Begriffe der Auferstehung, des Gerichts zugrunde)"[59]. Geschichte könnte also nicht mehr als Heilsgeschichte verstanden werden. Das Ewige, das man vom Zeitbegriff her niemals fassen kann, mußte in die Zeit einbrechen und somit eine Zeitwende heraufführen, welche die Zeit aus sich niemals hätte leisten können. Denn Zeit bleibt immer Zeit bis in die äußerste Verlängerung in Vergangenheit und Zukunft. Das Ewige als das qualitativ ganz andere mußte mit seiner Wirklichkeit in die Zeit hineinstoßen, um somit auch ihr „Wirklichkeit" mitzuteilen, denn dieses Ewige ist die einzige Wirklichkeit. Die „Augenblicke" des Zeitlichen werden vom Ewigen aufgesogen als wären sie Nichts, „denn da gibt es kein da und dort, sondern nur ein ubique et nusquam"[60]. Das Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit ist daher das entscheidendste Ereignis der Weltzeit. In der Zeit geschehen, ist es d e r Augenblick, daran alle anderen „Augenblicke" der individuellen Historie partizipieren müssen, denn Augenblick ist nur als dieser möglich. „Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene"[61]. Denn vor aller Zeit, in aller Zeit und über alle Zeit hinaus ist das Ewige, das von sich sagt: I c h b i n, d e r i c h b i n. Nur in der Gleichzeitigkeit, im Augenblick, den Er selber schenkt, kann man zu ihm in ein Verhältnis treten (Vergl. Cap. II. 1.). „Die Gleichzeitigkeit ist das Entscheidende". Samtidigheden er det Afgjørende)[62].

Der Augenblick ist gekennzeichnet durch eine Forderung und eine Möglichkeit. Die Forderung lautet: E n t s c h e i d u n g!, die Möglichkeit nennt Kierkegaard: W i e d e r h o l u n g!

In der Entscheidung des Augenblicks — und nur diese ist Entscheidung — sind alle Einzelheiten des endlichen Tuns und Lassens zusammengefaßt, „denn die Entscheidung ist gerade das entscheidende „Alles", wie sie das wesentliche

---

59 Jen. V. S. 87.
60 Jen. VI. S. 11.
61 Jen. V. S. 87. S. V. IV. S. 397: Det Begrebt, hvoran alt dreier sig i Christendommen, det, der gjørde Alt nyt, er Tidens Fylde, men Tidens Fylde er Øieblikket som det Evige, og dog er dette Evige tillige det Tilkommende og det Forbigangne.
62 Jen. XII. S. 127. S. V. XIV. S. 313.

„Eines" ist[63]. („Nur Eines ist notwendig". Luc. 10, 42). Die Entscheidung im Augenblick aber ist frei, weil die Synthesen einander bedingen, d. h. die Synthese von Unendlichkeit-Endlichkeit setzt die Synthese von Möglichkeit-Notwendigkeit, d. h. Freiheit, voraus[64]. Entscheidung ist das freie Verfügen über Sein oder Nichtsein des Selbst. So ist Bildung Folge der Bildungsentscheidung, die im Grunde frei ist gegenüber jedem Verhaftetsein in Zeit und Endlichkeit.

Die tiefste Deutung dieses Frei-sein-könnens gegenüber Bedingtheiten des endlichen Daseins und der individuellen Geschichte liegt im Begriff der Wiederholung. (Gjentagelse). Kierkegaard hat dazu mit Absicht keine „gelehrten" Ausführungen gemacht[65], „denn die Wiederholung ist das Interesse der Metaphysik, und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet"[66], darum läßt sich von ihr am besten in Bildern sprechen. Das hat Constantin Constantius getan, indem er die Lebensgeschichte eines Freundes schildert, der sich völlig verloren hatte, aber schließlich sich selbst wieder gewann, sodaß er im letzten Brief an seinen „stillen Mitwisser" schreiben kann: „Ich bin wieder ich selbst"[67]. Weil nämlich der Mensch seinem metaphysischen Sein nach immer ist und bleibt, was er ist, kann er dieses sein Selbst ergreifen, wenn ihn in der Verlorenheit an das Endliche, Relative, an das „Man" und die Sünde der Augenblick findet. Dann kann der Mensch wiederholen, was er verloren hat und nichts in der Welt kann ihn daran hindern. Kierkegaard vergleicht die Wiederholung mit der Anamnesis, dem Kernstück des platonischen Bildungsbegriffes, denn über die Erinnerung gelangt der Mensch zur wahren Erkenntnis seines Wesens. Die Wiederholung aber reicht weiter, sie führt zur existenziellen Verwirklichung des Selbst: „Wenn die Griechen alle Erkenntnis für Erinnerung erklärten, wollten sie sagen: Das ganze Dasein, das da ist, ist schon dagewesen; wenn man das Leben für Wiederholung erklärt, will man sagen: das Dasein, das dagewesen ist, tritt jetzt ins Dasein. Wird das Leben weder als Erinnerung noch als Wiederholung verstanden, so löst es sich in viel Lärm um Nichts auf. „Erinnerung" ist das Symbolum der (antiken) heidnischen Lebensanschauung, „Wiederholung" das Symbolum der modernen (christlichen)"[68]. „Hiob ist gesegnet und hat alles doppelt bekommen. Das

---

[63] „Die Reinheit des Herzens", München 1924. S. 92. S.V. VIII. S. 209: thi Afgjørelsen er netop det afgjørende Alt, som den ogsaa er det væsentlige Fet.
[64] Vgl. oben S. 187.
[65] Vgl. Jen. III. S. 138/39 ff.
[66] Ebda. S. 138.
[67] Ebda. S. 199.
[68] Ebda. S. 137.

nennt man Wiederholung"[69]. „Nur die Kinder bekam Hiob nicht doppelt zurück, weil sich ein Mensch nicht so verdoppeln läßt. Den kann sich nur der Geist wieder holen; und vollkommen nur in der Ewigkeit, nicht in der Zeit: weshalb auch erst die Ewigkeit die wahre Wiederholung ist"[70]. Denn Ewigkeit meint hier Erlösung, in der doppelt wiedergegeben wird, was der Mensch im Urstand war. In der Zeit aber ist es der Geist, der die Wiederholung leistet.

— — —

Wir haben die Fundamentalbestimmungen des Geistes auszubreiten gesucht. Alles, was darüber hinaus zur Bildung des Menschen gesagt werden kann, ist von hier her zu formulieren. Wir mußten uns hier auf die Grundbefindlichkeit des Menschen bescheiden.

Bildung faßten wir als das Menschsein des Menschen, das sich uns als personale Sozietät darstellte. Das „Sein" des Menschen ist also nicht statisch oder dynamisch zu verstehen, Menschsein ist vielmehr Leben, das in der Existenz zur Bildung kommt; „Leben", das hier nicht in Analogie zum biologischen Geschehen, sondern zur lebendigen Gemeinschaft gesehen werden darf. Die personale Sozietät des Menschen vollzieht ein Leben, in der das Individuum mit sich selbst und seinem von ihm selbst unendlich verschiedenen Gast, nämlich Gott, versammelt ist, um die Spannungen und Aufgaben, Freud und Leid, Sünde und Vergebung miteinander auszufragen. *Bildung aber ist der existenzielle Ausdruck dieses Lebens der personalen Sozietät.*

Im Hier und Jetzt aber stürmen die Mächte dieser Welt auf den Menschen ein, um die in Erbschuld schon gestörte Gemeinschaft gänzlich zu vernichten, den Menschen aus der personalen Haltung in die personelle zu reißen, in der die Hast und Not aufbricht, wie sie sich in der modernen Gesellschaft ausdrückt. Diesem täglichen Ansturm gegenüber hat sich die Bildung des Menschen zu beweisen. Existiert der Mensch im eigentlichen (geistigen) Sein seines Selbst, dann wird ihn nichts erschüttern können. Alle Forderungen des Tages, in welchen Formen und Gestalten sie sich auch einstellen, vermögen seine Bildung nicht zu tangieren. Die personale Sozietät ist gegenüber der Welt und allen ihren Mächten souverän. Wie oft aber hat es die Geschichte der Menschheit gezeigt, da plötzlich, im Augenblick, ein an die Endlichkeit verlorener Mensch sich frei machte und zur Verwunderung oder Bestürzung seiner Umwelt ein neuer, ganz anderer

[69] Jen. III. S. 193.
[70] Ebda. S. 199.

Mensch ward, ohne daß dazu auch nur der geringste äußere Anlaß zu finden war. Denn der Augenblick des Einzelnen ist frei.

In diesem Augenblick wird sich der Mensch, alles Äußere überspringend, zu seinem ewigen Selbst hinbilden. Seine Bildung ist dann nicht mehr die angepriesene seiner Zeit Bildung wird ihm die Existenz im eigenen Selbst. Im Innersten gesichert durch ein unerschütterliches Verständnis seiner selbst und ein „durchsichtiges Gründen in Gott" — zugleich von einer leidenschaftlichen Sehnsucht nach der letzten Bildung des Selbst, in der Erlösung, erfüllt — besteht dieser Mensch alle Höhen und Tiefen des Daseins. Mag er noch so schwach sein als Mensch, Gott ist seine Stärke, denn es gilt: „je stärker ein Mensch ist, um so schwächer ist Gott in ihm; je schwächer ein Mensch ist, um so stärker ist Gott in ihm"[71]. Auf Gott sich total angewiesen wissen, das ist Bildung. At troenge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed: „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit"[72]. Die Welt wird dann weit, weil der Mensch ihr nie gehört, ohne aufzuhören, ihr anzugehören. Gerade dadurch, weil er ihr nie gehört, wird er unendlich frei für die Welt.

Jener aber, von dem Constantin Constantius berichtet, daß er wieder er selbst wurde, nachdem er sich verloren hatte, schäumte auf in einem heiligen Rausch voll Duft und Musik[73]: „Es lebe der Flug der Gedanken; es lebe die Lebensgefahr im Dienste der Idee; es lebe die Not des Kampfes; es lebe der festliche Trubel des Sieges; es lebe der Wellenschlag, der mich hinunterwirft in die Tiefe des Abgrundes; es lebe der Wellenschlag, der mich hinaufschleudert über die Sterne".

[71] Religiöse Reden (Haecker) S. 225.
[72] S. V. V. S. 87 ff.; Zeitschr. f. syst. Theol. I. (1923/24) S. 168 ff.
[73] Jen. III. S. 200.

Literatur.

Die Werke Sören Kierkegaards.

S. V. = Samlede Værker. Udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Kopenhagen 1920 ff. Bd. I—XIV.
E. P. = Efterladte Papirer I—III (1833—1847). Ved H. P. Barford IV—VIII (1848—1855). Ved H. Gottsched. Kophgn. 1869—1881.
P. = Papirer. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr Kophgn. 1909 ff.

— — —

Jen. = Gesamelte Werke. Herausgegeben v. H. Gottsched u. Chr. Schrempf. Jena 1909 ff. Die verschiedenen Auflagen sind in ihrer unterschiedlichen Übersetzungstreue beachtet worden. Wenn wir nur den dänischen Text angeben (S. V., E. P. oder P.), so waren wir gezwungen ganz neu zu übersetzen, wenn wir die deutsche und dänische Fundstelle angeben, so wurde die deutsche Übersetzung besonders überprüft und gegebenenfalls korrigiert. Im allgemeinen verwenden wir die Erstauflage. (1909 ff.).

Bd. I, II. Entweder-Oder.
III. Furcht und Zittern; Wiederholung.
IV. Stadien auf dem Lebenswege.
V. Begriff der Angst. (1923).
VI, VII. Philosophische Brocken. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. (1910).
VIII. Die Krankheit zum Tode. (1911, 1923).
IX. Einübung im Christentum. (1912, 1923).
X. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller u. a.
XI. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen u. a.
XII. Der Augenblick.

Erbauliche Reden, Bd. III. Jena 1924.
Christliche Reden, Bd. IV. Jena 1929.

Übersetzung und Herausgabe durch Theodor Haecker:

Religiöse Reden, München 1922.
Der Begriff des Auserwählten, Innsbruck 1926.
Kritik der Gegenwart, Innsbruck 1922.
Der Pfahl im Fleisch, Innsbruck 1922.
Am Fuße des Altares, München 1923.

Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin. Innsbruck 1922.
Tgb. = Tagebücher in 2 Bänden ausgewählt. Innsbruck 1923.
Der Begriff der Ironie (Übers. v. W. Kütemeyer) München 1929.
Die Reinheit des Herzens, eine Beichtrede. (Übers. v. L. Geismar) München 1924.
Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit (Übersetzt v. E. Hirsch) in Zeitschrift f. system. Theologie. 1923, 1. Jahrg. Heft 1. S. 168 ff.
Die Werke Sören Kierkegaards (1. Teil), ausgew. und übers. v. H. Ulrich. Berlin 1925. / (2. Teil): Die Tagebücher 1832—1839, Berlin 1930.
(Über den Begriff der Ironie, Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaeder, München 1929).

— — —

Schriften über Kierkegaard.

Barth Heinr.: Kgd. als Denker (in Zwischen den Zeiten 1926, S. 194 ff.).

Bäumler, Alfred: Gedanken über Kgd. (in Nationalsoz. Monatshefte 1934, Heft 47).

Bohlin, Torsten: S. Kgd. und das religiöse Denken der Gegenwart. München, Leipzig 1923.

— — S. Kgd. Leben und Werden. Gütersloh 1925.

— — Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie (in: Zeitschrift f. Theologie u. Kirche, 1926, S. 163 ff. u. S. 269 ff.).

— — Kgd.'s dogmatische Anschauung in ihrem geschichtl. Zusammenhange. Gütersloh 1927.

Dempf, Alois: Kierkegaards Folgen, Leipzig 1935.

Diem, Hermann: Methode der Kierkegaard-Forschung (in: Zwischen den Zeiten, 6. Jg. 1928, S. 144 f.).

—, —, Philosophie und Christentum bei S. Kgd. München 1929.

Fischer, F. C.: Die Nullpunkt-Existenz. Dargestellt an der Lebensform S. Kgd.'s. München 1933.

Flatow, Ernst: Zum 100. Geburtstag S. Kgd.'s (in Logos, IV 1913, S. 242 ff.).

Dollinger, Rud.: Das „Existentielle" bei Kgd. (in: Die Furche XV. 1929).

Geismar, Eduard: Das ethische Stadium bei S. Kgd. (in: Zeitschrift f. syst. Theologie 1923, I. Jg. 2. Heft, S. 227 ff.).

— — S. Kgd. (in: Studien des Apol. Seminars in Wernigerode, 13. Heft, Gütersloh 1925).

— — S. Kgd. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Göttingen 1927—1929.

Gemmer, Anders: S. Kgd. Sein Leben und sein Werk (in: Gemmer-Messer, S.K. und Karl Barth). Stuttgart 1925.

Gilg, Arnold:	S. Kgd. München 1926.
Guardini, Romano·	Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. Kgd.'s (Hochland XXIV, 1926/27, Heft 7, S. 12 ff.).
Haecker, Theodor:	S. Kgd. und die Philosophie der Innerlichkeit. München 1913.
— —	S. Kgd., (in Christentum und Kultur, S. 66 ff.). München 1927.
— —	S. Kgd.'s Altarreden (ebda. S. 115 ff.).
Kirchbach, Ernst:	Die ethischen Grundansichten S. Kgd.'s Dissertation, Gießen 1927.
Himmelstrup, J.:	S. Kgd.'s Sokratesauffassung, Neumünster 1927.
—, —,	Einige Gegenbemerkungen zu Schottländers Kritik (in: Philosoph. Anzeiger IV. 1930).
Hirsch, Emanuel:	Kierkegaardstudien Bd. I, II. Gütersloh 1933.
Höffding, Harald:	Kgd. als Philosoph. Stuttgart 1922. (Frommans Klassiker der Philos. Bd. 3).
Jacob, G.:	Der Geistbegriff bei Gogarten und Kierkegaard (in: Christliche Welt X L III 1929. Sp. 68—73).
Künneth, Wilh.:	Die Lehre von der Sünde, dargestellt an dem Verhältnis der Lehre S. Kgd.'s zur neuesten Theologie. Gütersloh 1927.
Löwith, Karl:	Kierkegaard und Nietzsche (in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 11. Jahrg. Heft 1), Halle a. S 1933.
Meerpohl, Bernhard:	Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie S. Kgd.'s Würzburg 1933.
Meuser, K.:	Der existierende Denker bei S. Kgd. Kölner Dissertation 1926.
Przywara, Erich:	Das Geheimnis Kgd.'s München, Berlin 1929.
Ruttenbeck, Walter:	S. Kgd. der christliche Denker und sein Werk. Berlin 1929.
Richter, Liesel.:	Der Begriff der Subjektivität bei Kgd. Würzburg 1934.
Sack, Max:	Die Verzweiflung. Eine Untersuchung ihres Wesens und ihrer Entstehung. (Im Anhang S. Kgd.'s Krankheit zum Tode). Münch. Dissertation 1930.
Schottländer, S.:	S. Kgd.'s Sokratesauffassung (in Philos. Anzeiger IV. 1930).
Schrempf, Christoph:	S. Kgd. Eine Biographie, 2. Bde. Jena 1927/28.
Thust, Martin:	Das Marionettentheater S. Kgd.'s (in Zeitwende I, 1925).
—, —,	S. Kgd. der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität. München 1931.
Unger, R.:	Kierkegaard, der religiöse Prophet des Nordens (in: Ges. Studien II, Berlin 1929).

Vetter, A.: Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kgd.'s Leipzig 1928.
Walter, Gerda: S. Kgd.'s Psychologie der Verzweiflung (in: Zeitschr. f. Menschenkunde, 4. Jg. 1928, S. 208 ff.).
Wiesengrund: Kgd.'s Konstruktion des Ästhetischen. Tübingen 1933.
Voigt, F. FA.: S. Kgd. Berlin 1928.

Weitere Literatur bei: Brecht F. J., Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrfünft. (Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie. Herausgeg. von A. Hoffmann. Heft 25. Erfurt 1931).

— — —

Allgemeine Literatur.

a)

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Bonn 1931.
— — Sein und Zeit. I. Hälfte. Halle 1935 (4. Aufl.).
— — Vom Wesen des Grundes. Halle 1929.
Delp, Alfred: Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers. Freiburg 1935.
Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919.
— — Vernunft und Existenz. Groningen-Batavia 1935.

b)

Augustinus: Opera omnia. Tomus Primus. De Magistro, liber unus, Migne, Paris 1861.
Ott, W.: Über die Schrift des hl. Augustinus: De magistro. Hechingen 1898.
Über den Lehrer: Privatübertretung des Dorstener Franziskanerkollegs.
Gilson, Stefan: Der Heilige Augustin. Leipzig 1930.
von Harnack, Adolf: Augustin. Reflexionen und Maximen. Tübingen 1922.
Przywara, S. J.: Augustinus. Leipzig 1934.
Seifert, Fr.: Psychologie. Metaphysik der Seele. München, Berlin 1928.
Barth, Heinrich: Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins, Basel 1935.
— — Das Sein in der Zeit. Tübingen 1933.
Pascal, Blaise: Pensées et Opuscules par M. Leon Brunschvicg. Paris 1912.
— — Oeuvre complètes. Par Fortunat Strowski. Bd. I.—IV. Paris 1923 ff.
(Deutsche Ausgaben der Pensées: Pascals Pensées. Herausgegeben u. eingeleitet von M. Laros. München 1913. / Blaise Pascal, Gedanken. Mit den Anmerkungen Voltaires. Reclam, Leipzig 1929.).

Pascal, Blaise: Briefe. (Übers. v. Wolfg. Rüttenhauer). Leipzig 1935.
Chevalier, Jaques: Pascal, Paris 1922.
Guardini, Romano: Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Leipzig 1935.
Deininger, Franziskus: Blaise Pascals Menschenidee. In „Das Bild des Menschen". (Festschrift für Fritz Tillmann). Düsseldorf 1934.
Brunner, Peter: Pascals Anschauung vom Menschen. In Imago Dei, Festschrift für Gustav Krüger. Gießen 1932 (S. 111—146).
Sellmair, Josef: Das Menschenbild nach Pascal und Heidegger. In „Das Wort in der Zeit" 1934.
Yassa, Seinoske: Die existenziale Grundlage der Philosophie Pascals. (Bonner Dissertation), Würzburg 1934.
Sellmair, Josef: Die Pädagogik des Jansenismus. Donauwörth 1932.
Guardini, Romano: Der Mensch und der Glaube. Versuche über religiöse Existenz in Dostojewskis großen Romanen. Leipzig 1932.
Kronfeld, Arthur: Lehrbuch der Charakterkunde, Berlin 1932.
Künkel, Fritz: Einführung in die Charakterkunde. Auf individualpsychologischer Grundlage. Leipzig 1929.
Peterson, Erik: Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. Leipzig 1935.

c)

Freyer, Hans: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Berlin, Leipzig 1930.
Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie. Bonn 1929.
Plenge, Johann: Zur Ontologie der Beziehung. Münster 1930.
Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Berlin 1926 6/7.
Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1920.
Seidel, Alfred: Bewußtsein als Verhängnis. Bonn 1927.

d)

Auer, Albert: Christliches Erziehen. In: Der kathol. Gedanke. VIII, Augsburg 1935, II. Heft.
Behn, Siegfried: Allgemeine Geschichte der Pädagogik in problementwickelnder Darstellung. Paderborn 1928.
Eggersdorfer, F. X.: Jugendbildung, Handbuch der Erziehungswissenschaft, 1. Teil, Bd. 3, München 1928.
Ettlinger, Max: Die philosophischen Zusammenhänge in der Pädagogik der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Münster 1925.
Griesebach, Eberhard: Erkenntnis und Glaube, Halle 1923.
— — Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung. Halle 1924.
— — Gegenwart. Halle 1928.
Ritter B. u. Stählin, W.: Kirche und Menschenbildung. Kassel 1933.

Rosenmöller, Bernhard: Die sittlich bedeutsamen Werte. Eine Studie zur Ethik und Pädagogik. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. II. Bd. S. 558—577, Münster 1926.
— — Vorlesungen über „Erziehung und Bildung", „Christliche Erziehung". (Kollegheft).
Schneider, Friedrich: Pädagogik und Individualität. 1930.
Thieme, Karl: Das alte Wahre. Eine Bildungsgeschichte des Abendlandes. Leipzig 1935.
Weniger, Erich: Der Pädagogische Streit und die Wirklichkeit der Erziehung. In „Christliche Verwirklichung" (Guardini-Festschrift). Rothenfels a. M. 1935.
Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. Bd. I—II. Freiburg 1930.

e)

Dempf, Alois: Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. Leipzig 1934.
Guardini, Romano: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1925.
Marck, Siegfried: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Bd. I. Tübingen 1920, Bd. II. 1931.
Karrer, Otto: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1934.
Häcker, Theodor: Was ist der Mensch? Leipzig 1933.
Sannwald, Adolf: Der Begriff der „Dialektik" und die Anthropologie. Eine Untersuchung über das Ich-Verständnis in der Philosophie des deutschen Idealismus und seiner Antipoden. München 1931.
Pieper, Jos.: Über die Hoffnung, Leipzig 1935.
— — Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas. Münster. 1931.
Rosenmöller, Bernhard: Religionsphilosophie. Münster 1932.
Scholz, Heinrich: Eros und Caritas. Halle 1929.
Wust, Peter: Die Dialektik des Geistes. Augsburg 1928.

LEBENSLAUF.

Am 9. Oktober 1909 wurde ich, Walter Heinrich Rest, als Sohn des damaligen Vizefeldwebels Ernst Rest und seiner Ehefrau Maria geb. Maranca zu Münster i. W. geboren. Nach der Grundschulzeit besuchte ich das Städtische Gymnasium und Realgymnasium in Münster und von Obersekunda ab das Staatl. Paulinische Gymnasium dortselbst; an dieser Anstalt erlangte ich Ostern 1930 das Zeugnis der Reife. Ich studierte dann vom SS. 1930 bis zum WS. 1931/32 an der Pädagogischen Akademie zu Bonn a. Rh., wo ich zu Ostern 1932 die erste Prüfung für das Lehramt an Volksschulen bestand. Vom SS. 1932 bis zum WS. 1934/35 studierte ich an der Universität Münster Pädagogik (Hauptfach), Philosophie, Kunstwissenschaft und Soziologie. Gleichzeitig war ich als Junglehrer in der Volksschule tätig. Ich beteiligte mich besonders bei folgenden Herren Professoren, denen ich zu größtem Danke verpflichtet bin, an Vorlesungen und Übungen: Antz, Raederscheidt, Behn und Fr. Schneider (in Bonn), Rosenmöller, Wust, Plenge, Wackernagel und Wilhelm-Kästner (in Münster). Z. Zt. bin ich als Lehrer an der Wilhelmschule in Emsdetten tätig.